Theologische Studien und Kritiken

Digitized by Google

CP 140.62

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

CP 140.62

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Digitized by Google

1870. Nov. 23

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, erstes Heft.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

---

1 8 7 1.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

ts gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, erstes Heft.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Digitized by Google

Ward Fund.

Rec^d. Nov. 23. 1870.
Feb. 18, 1871.
May 20. "
Sept. 9. "

Digitized by Google

Abhandlungen.

CP140.62

1.

Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßstreite.

Von

D. J. Köstlin.

Im Jahrgange 1869 unserer Zeitschrift sind gegen die Glaubwürdigkeit jener Wormser Antwort des großen Reformators, welche für die Nachwelt mehr als irgend einer seiner andern Aussprüche den Charakter eines welthistorischen Wortes gewonnen hat, sehr gewichtige Einwendungen erhoben worden. Sie haben durch Knaake in der Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1870, Heft 1, eine gelehrte Entgegnung erhalten. Schenkel hat ihnen neuerdings in seinem Buche „Luther in Worms und in Wittenberg" zugestimmt. Wie Luther wirklich dort sich ausgedrückt hat, wird sich ganz sicher keinenfalls mehr ermitteln lassen, so wenig Sinn und Bedeutung seiner gesamten weltgeschichtlichen Erklärung vor dem Wormser Reichstage dadurch zweifelhaft wird. Bleibt so selbst für einen Moment, in welchem Luther recht eigens vor der Oeffentlichkeit und vor geschichtlichen Zeugen und Referenten stand und sprach, dennoch Einzelnes in der geschichtlichen Ueberlieferung ungewiß: was Wunder, wenn für diejenigen Jahre, da er an gar unscheinbarer Stätte in die Welt eingetreten ist, in der Stille

heranwuchs und reifte, oder wenigstens nur erst die Augen eines kleinen Theiles der Zeitgenossen auf sich zog, noch mancherlei Fragen uns vorliegen, die bis jetzt nicht für erledigt gelten können? Eine neue Erörterung derselben wird das Bild, welches wir von seiner Entwickelung bisher uns gemacht haben, nicht beeinträchtigen, sondern nur noch sicherer stellen. Besonders wird es darum sich handeln, einem neuerdings drohenden Eindringen gewisser unrichtiger Annahmen zu wehren. — Es sind vereinzelte Punkte, welche wir im Folgenden zur Sprache bringen. Doch wird ein innerer Zusammenhang, in welchem sie mit ihrer Bedeutung für Luthers Lebensgang untereinander stehen, sich nicht verbergen. Am wenigsten gilt dies freilich von der Frage über sein Geburtsjahr, welche wir voranstellen. Ist indessen für die Geschichte des großen Mnnnes nicht eben auch das bedeutsam, wenn nicht einmal für das Jahr, da der Sohn des armen Bauern- oder Bürgerhauses zur Welt kam, ein unbedingt sicherer Zeuge sich hat finden lassen?

1. Luthers Geburtsjahr.

Für Luthers Geburtsjahr gilt gegenwärtig allgemein das Jahr 1483. Es ist nicht meine Absicht, diese Annahme zu erschüttern. Wohl aber muß erinnert werden, daß sie nicht ohne weiteres feststeht, sondern einer Begründung möglichen Zweifeln gegenüber immer noch bedarf.

Melanchthon berichtet in seiner kurzen, aber besonnen und umsichtig abgefaßten Biographie Luthers, daß er dessen eigene Mutter ohne Erfolg über das bestimmte Jahr seiner Geburt befragt habe. Er sagt: Haec mihi aliquoties interroganti de tempore, quo filius natus est, respondit, diem et horas se certo meminisse, sed de anno dubitare .... Sed frater ejus Jacobus, vir honestus et integer, opinionem familiae de aetate fratris hanc fuisse dicebat, natum esse anno a natali Christi 1483."

Und wie kam Melanchthon dazu, wiederholte Versuche zur Erkundigung des Jahres bei Luthers Mutter zu machen, mit der er nur selten zusammenzukommen Gelegenheit hatte, und dann bei der Aussage des Bruders sich zu beruhigen? Den Reformator selbst

hatte er ja immer um sich und hatte im freundschaftlichen Verkehr mit ihm die beste Gelegenheit, an ihn selber jene Frage zu richten. Wir müssen annehmen, daß er Gewißheit eben auch bei Luther selbst nicht gewinnen konnte, daß vielmehr dieser ihm bekannte, über das eigene Geburtsjahr und hiemit über das eigene Alter nicht völlig sicher zu sein.

Hat nun Luther doch vielleicht der Nachwelt bestimmtere Erklärungen hinterlassen, als Melanchthon aus seinem Mund erlangen konnte?

In Luthers Schriften suchen wir darnach vergebens.

Die neueren Biographen Jürgens und Meurer berufen sich darauf, daß Luther „in einen auf der Rathsbibliothek zu Danzig befindlichen" hebräischen Psalter eigenhändig geschrieben habe: „anno 1483 natus ego" (Meurer, Luthers Leben, 3. Ausgabe 1870, S. 4). Dieser Psalter ist nun zwar nicht mehr zu Danzig befindlich und Luthers Handschrift darin ist von keinem Neueren gesehen und geprüft worden. Doch haben wir allerdings kein Recht zum Zweifel daran, daß wirklich die Worte von Luther in jenes Buch eingetragen waren. Der gegenwärtige Oberbibliothekar der Danziger Stadtbibliothek, Herr Prediger Bartling, hat mir in dieser Sache mit großer Gefälligkeit die nachfolgenden Mittheilungen gemacht: Die letzte sichere Angabe über jenen Psalter von Seiten eines Augenzeugen findet sich in Berichtigungen des Danziger Diakonus Lengnich, welche Johann Bernoulli, Verfasser der „Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen u. s. w. in den Jahren 1777 und 1778" dem zweiten Bande seines Reisewerkes beigefügt hat. Nachdem Bernoulli im ersten Band erzählt hatte, daß er in Danzig den Psalter, Luthers Handexemplar, gesehen habe, erkennt dann auch Lengnich (a. a. O., Bd. II, S. 239) die Handschrift Luthers darin für echt an, und der Autographenkenntnis dieses gelehrten Mannes darf vertraut werden. Nachher wird der Psalter noch von Duisburg in seiner „Historisch-topographischen Beschreibung der Stadt Danzig" (Danzig 1809) erwähnt; es fragt sich aber, ob er ihn selber gesehen oder nur jene Bemerkungen Lengnichs entlehnt hat. Seither verschwindet jede Kunde von ihm; er ist wol ebenso, wie viele andere werth-

volle Bücher, in den traurigen Jahren 1812—1813 entwendet worden. Vor Lengnich endlich hat über ihn der Danziger Stadtbibliothekar und Professor Gabriel († 1709) in seinem Buche „Nova Literaria maris Baltici a. 1700“ p. 77 sqq. berichtet. Hiernach war er aus der Druckerei des Froben. Er hat ferner hiernach die fraglichen Worte von Luthers Hand wirklich enthalten und zwar oben auf dem Titelblatt.

Das Gewicht dieses Zeugnisses im „Danziger“ Psalter erkennen wir also auch heute noch an. Allein entgegensteht nun ein anderes Zeugnis in Ericeus' „Sylvula sententiarum etc.“ vom Jahre 1566, von welchem dieser den Lebzeiten Luthers noch so nahe stehende Verfasser ebenfalls angibt, es sei „ex ipsiusmet (Lutheri) *αὐτογράφῳ*“. Da das Buch nicht vielen unserer Leser zugänglich sein wird, geben wir hier die, auch für andere Punkte wichtigen Hauptsätze des betreffenden Abschnittes (p. 174) wieder: „Anno 1484 natus sum Mansfeldi, certum est, inquit. Anno 1497 missus sum in scholam Magdeburgam. Ibi annum fui. Anno 1501 ab Isanach Erphurdiam, Isenaci autem fui annos quatuor. In principio anni 1505 magister, in fine autem ejusdem anni monachus factus sum. Anno 1508 Wittembergam veni. Anno 1509 fui Romae ... Anno 1516 coepi disputare de indulgentiis et scribere contra papatum. Anno 1518 absolvit me Staupitius ab obedientia ordinis relinquens me solum Augustae. Anno 1519 excommunicavit me Papa Leo ab ecclesia ... Anno 1521 Carolus V imperator me excommunicavit ab imperio suo ... Anno Christi 1525, meo vero 41, duxi uxorem .....“ Gegen die Echtheit dieser Angaben darf man nicht einwenden, daß Mansfeld statt Eislebens von Luther zu seinem Geburtsort gemacht wäre; er mag in seiner mündlichen deutschen Rede die Grafschaft gemeint haben. Von den Angaben zu den Jahren 1505 und 1509 werden wir unten zu reden haben. Sonderbar ist freilich das Jahr 1516 für den Ausbruch des Ablaßstreites angegeben. Luther nennt jedoch auch in den von Bindseil herausgegebenen Colloquia (Tom. III, p. 190), dieses Jahr für den Beginn seines Kampfes gegen das Papsttum, worauf dort ganz ähnliche Worte über seine Ex-

communication durch den Papst und den Kaiser folgen. Mit „Disput“ über den Ablaß hat er wirklich schon im Jahre 1516 auf der Kanzel begonnen; obgleich er dessen, daß er hiebei mit dem Papsttum zu kämpfen habe, sich noch nicht bewußt war. Sehr sonderbar wäre es auch, wenn Freunde Luthers, welche die Jahre feststellen wollten, beim Jahr 1516 und 1517 von sich aus in Irrtum gerathen sein sollten. Merkwürdig bleibt jedenfalls die Aufzeichnung so bestimmt klingender Worte: „1484 — certum est, inquit“. Die nämlichen Jahresangaben, fast mit den gleichen Worten, offenbar aus eben derselben Quelle stammend, finden sich ferner noch in einer handschriftlichen Sammlung von Predigten Luthers auf der Klosterbibliothek Mayhingen bei Wallerstein in Baiern und sind von dort abgedruckt in der Erlanger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers, Bd. LXV, S. 257. Sie beginnen: „1484 natus sum. Certum.“ Weiter steht dort auch zum Jahr 1512: „doctor anno aetatis meae 28“. Endlich zum Jahr 1540 „sum 56“. Die Angaben dürften demnach aus dem zuletzt genannten Jahre stammen.

Stellen wir den Widerspruch, in welchem diese Data zum Datum des Danziger Psalters stehen, mit dem Umstande, daß Melanchthon sich nicht auf Luther in Betreff des bestimmten Jahres seiner Geburt zu berufen vermochte, zusammen, so bietet sich für jenen Widerspruch einfach die Erklärung dar, daß eben Luther selbst darüber ungewiß und schwankend war. Seltsam erscheint dies. Ist es aber nicht auch charakteristisch für Luther, wenn er einer solchen Frage über seine eigene Person so lange nicht scharf nachdachte, bis er selbst sie nicht mehr fest zu beantworten im Stande war?

Man kann indessen noch andere Angaben Luthers aus weit früherer Zeit wenigstens mittelbar zu einer Berechnung des Geburtsjahres benutzen.

Er schreibt seinem Vater am 21. November 1521 (Briefe, herausg. von de Wette und Seidemann, Bd. VI, S. 26): „annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei etc.“; und ferner: er sei damals gewesen „jam adolescens secundum et vicesimum annum ingressus. Sicher jedoch wird

auch von hier aus die Rechnung nicht. Ist nämlich Luther erst zu Ende des Jahres 1505 wirklich Mönch geworden, so war im November 1521 wirklich das 16. Jahr seines Klosterlebens noch nicht abgelaufen. Er hatte ferner, wenn er 1484 am 10. November geboren war, zu Ende des Jahres 1505 soeben sein 22. Lebensjahr angetreten. 1484 ergäbe sich hiernach als sein Geburtsjahr. Er wird aber, wie sich unten zeigen wird, schon im Sommer 1505 als Novize in's Kloster getreten sein und nur noch nicht das förmliche Mönchsgelübde abgelegt haben. Und er könnte nun doch von dort aus die 16 Jahre gezählt und die Zählung ungenau („ferme“) gemacht haben. Dann führt die Angabe des 22. Lebensjahres auf's Jahr 1483 als Geburtsjahr zurück. Und für das Ausgehen vom Sommer 1505 läßt sich anführen, daß er in dem Briefe von dem in den Sommer fallenden Schrecken des Gewitters redet, unter denen er in's Kloster zu gehen gelobte.

Bestimmter leiten nun Erklärungen eines Briefes vom Jahre 1520 (a. a. O., Bd. I, S. 390) auf's Jahr 1483 hin. Luther schreibt: „Isenaci .... sum notus, quum quadriennio illic literis operam dederim“; sodann: „Magdeburgi etiam uno anno, quarto decimo scilicet aetatis, fui“. Diese Aussagen sind besonders wichtig. Denn bei ihnen kam es für Luther auf Genauigkeit an, da sie dazu dienen sollten, üble Nachreden über seine Herkunft und Erziehung zu widerlegen. Ferner lassen sie mit einem Datum in Luthers Leben, das ganz fest steht, zusammen sich gebrauchen. Nach dem Einen Magdeburger und den darauf folgenden vier Eisenacher Jahren ist nämlich Luther in Erfurt Student geworden, und dies geschah im Sommer 1501. Die Angabe des Jahres 1501 für Luthers Immatriculation in der Erfurter Universitätsmatrikel ist überhaupt die älteste gleichzeitige Aufzeichnung aus Luthers Leben, welche wir besitzen. Von einem vierjährigen Aufenthalt in Eisenach nun und nicht etwa bloß von einem dreijährigen hat Luther nur reden können, wenn er spätestens bald nach Beginn des Jahres 1498 dorthin gekommen und so wenigstens um etwas über drei Jahre dort geblieben ist; und nach Magdeburg muß er spätestens im Frühjahr des Jahres 1497 gebracht worden sein. Sein 14. Lebensjahr aber, welches in den

Magdeburger Aufenthalt fallen soll, würde er, wenn er den 10. November 1484 geboren wäre, erst kurz vor dem Abgang von dort angetreten haben. Nur dann kann es wesentlich dem Magdeburger Aufenthalt zugerechnet werden, wenn 1483 sein Geburtsjahr ist.

In der ersten Zeit nach Luthers Tode waren nun offenbar die Annahmen in Betreff des Jahres noch schwankend zwischen 1483 und 1484. Während Melanchthon schon im Jahre 1546 für das Jahr 1483 entschieden hatte, ist in den beiden oben erwähnten alten Aufzeichnungen das Jahr 1484 aufgenommen. Eine interessante Wahrnehmung bieten sodann in dieser Hinsicht diejenigen Aufzeichnungen dar, welche Seckendorff in seiner Historia Lutheranismi oft als das Manuscript des Valentinus Bavarus anführt und welche im Besitze der herzoglichen Bibliothek zu Gotha sich befinden[a]). Sie verdienen überhaupt wegen ihres Alters unsere Aufmerksamkeit; von den neueren Biographen Luthers sind sie ungebürlich wenig, ja, wie mir scheint, gar nicht im Original benutzt worden, obgleich jene Bibliothek mit großer, dankenswerther Liberalität ihren Gebrauch auch außerhalb Gotha's gestattet. Es sind zwei Bände. Der erste war schon im Jahre 1549 abgeschlossen, da ihr Urheber mit dem zweiten schon in diesem Jahre begonnen hat. Geschrieben hat sie (cf. Tom. II, p. 958) der Naumburger Bürger Valentin Baier, offenbar ein Freund des dortigen Pastors Medler, da er einen reichen Vorrath von den diesem zugekommenen Briefen, namentlich Melanchthons Briefen, aufgenommen hat, ferner ein Freund Johann Stigels in Jena, von welchem er zwei an ihn selbst gerichtete Briefe mittheilt. Von Luther enthält seine Sammlung viele Reden, die größtentheils, indessen doch nicht alle, in den verschiedenen später gedruckten Tisch-

---

a) Titel des ersten Bandes: Rhapsodiae et dicta quaedam ex ore D. M Lutheri in familiaribus colloquiis annotata. Ejusdem Epistolae etc. Quae omnia Valentinus Bavarus suo labore et manu propria sibi in hunc librum transcribendo comparavit. — Des zweiten Bandes: Secundus Tomus Rhapsodiarum, sive Actorum, quae temporibus Val. Bavari in Germania aliisque nationibus acciderunt etc.

reden und Colloquia Luthers (theilweise auch bei Ericeus) wiederkehren. Bei Baier nun lesen wir Tom. I, p. 123: „Anno 1484 natus est Dr. M. Lutherus". p. 134 heißt es: „anno 1483 natus etc."; unter der Zahl 3 aber ist radirt und erst dann von der gleichen Hand diese Zahl eingetragen; nachher heißt es, Luther sei 1512 die Lucae in seinem 27. Jahr Doctor geworden und seine Mutter sei 1531 in seinem 47. Jahr gestorben: Hier also sind seine Lebensjahre immer noch von 1484 als dem Geburtsjahr an gerechnet. p. 573: annus nativitatis 1483; auch hier aber zeigt sich wieder die Rasur. Dagegen steht Tom. II, p. 391 die Zahl 1483 ohne Rasur als das Geburtsjahr. Offenbar ist hiernach Baier erst während er an seiner Sammlung schrieb zur Ueberzeugung, daß dieses das richtige Jahr sei, gelangt.

Für dieses Jahr zeugt endlich neben Melanchthon hauptsächlich Luthers Freund Mathesius, übrigens ohne Beweise dafür zu bringen und ohne etwaige Zweifel zu erwähnen. Dem Zeugnis eines anderen Freundes, Matthäus Ratzebergers, kann wenig Gewicht beigelegt werden, da er gleich darauf in anderen Zeitangaben, über Luthers Eintritt auf die Universität und Promotion zum Magister, sich ungenau zeigt (vgl. die handschriftliche Geschichte Ratzebergers u. s. w. von Neudecker, S. 41. 45). Entscheidenden Einfluß für die späteren Biographen Luthers hatte ohne Zweifel die Angabe Melanchthons. Bei jener „Meinung der Familie" Luthers aber, welche Melanchthon bei Luthers Bruder erkundet hat und in welcher wir die namentlich bei seinen Geschwistern herrschende Annahme sehen müssen, werden schließlich auch wir uns zu beruhigen haben, wenngleich absolute historische Gewißheit mit ihr nicht hergestellt ist[a]).

---

a) Eine Angabe F. S. Keils über die Bestimmung von Luthers Geburtsjahr führe ich hier nur an, um sie abzuweisen. Keil, in „D. Mart. Luthers merkwürdige Lebensumstände u. s. w. 1753", Bd. I, S. 6, bemerkt nämlich, daß Feinde Luthers seine Geburt, um eine böse Constellation für sie ausfindig zu machen, auf den 22. October 1484 gesetzt haben, und fährt fort: „Auf dieses Jahr ward ihm seine Nativität in Italien gestellet; Spalatin sendet solche an Lutherum, darauf er Fer. 4 p. Palm.

2. Luthers Vorfahren.

„Ich bin eins Baurn Sohn; mein Vater, Großvater, Ahnherr sind rechte Baurn gewest.“ So sagt bekanntlich Luther in seinen Tischreden (Ausgabe von Förstemann, Bd. IV, S. 578 Colloquia ed. Bindseil, Tom. II, p. 153; vgl. auch Coll., Tom. III, p. 177).

Spätere wollen entdeckt haben, daß in den Adern des Reformators von väterlicher Seite her vornehmeres Blut gerollt, daß er vor jenen „Bauern“ Herren von altem Adel zu Ahnen gehabt habe. Zweihundert Jahre nach Luthers Tod hat besonders F. Sigm. Keil sich mit der Aufstellung dieser Annahme beschäftigt[a]). In der neueren Zeit hat Ortmann in seiner Schrift „Möhra, der Stammort D. M. Luthers“ (1844) sie zu begründen versucht. Mit zahlreichen Notizen über die alten Herren von Luter hat endlich 1867 ein Luther-Nachkomme sie ausgeführt: „Geschichtliche Notizen über M. Luthers Vorfahren, zusammengestellt von K. Luther, Rittergutsbesitzer zu Rudersdorf bei Wittenberg.“ Jürgens findet ihre Begründung mindestens mangelhaft. Meurer hat sie

---

antwortet: ‚Diese meine Nativität habe ich schon vorher gesehen; aber weil die Astrologi um ein Jahr gefehlt haben, so ist's kein Wunder, wenn es also ist, wie sie sich unterstanden haben Possen zu treiben.‘“ Demnach hätte also Luther das Jahr 1483 bestimmt für falsch erklärt. Allein in jenem Brief (vom 23. März 1524, Ausgabe von de Wette Bd. II, S. 492) redet er davon gar nicht. Er sagt: „Genesin istam meam (meine Nativität, wie Keil richtig übersetzt, nicht, wie Walch übersetzt hat, das 1. Buch Mose) jam ante videram ex Italia huc missam; sed cum sic sint hoc anno hallucinati astrologi, nihil mirum, si sit, qui et hoc nugari ausus sit.“ Er meint also offenbar mit „diesem Jahr“ nicht das Jahr, in welchem ihn die Astrologen geboren sein ließen, sondern das gegenwärtige Jahr, in welchem von den Astrologen auch sonst schon genug gefaselt worden und deshalb die Faselei über seine Geburt um so weniger verwunderlich sei. — In welches Jahr jene seine Geburt verlegt haben, erfahren wir gar nicht. Ohne allen Beweis nennt Keil das Jahr 1484. Auf den 22. October, welchen Keil nennt, hat erst später der Italiener Cardanus Luthers Geburt angesetzt, jedoch nicht auf den des Jahres 1484, sondern auf den des Jahres 1483.

a) Keil, Leben Hans Luthers u. s. w. Leipzig 1752.

in der 2. Ausgabe seiner Biographie Luthers vom Jahre 1852, obgleich er Ortmanns Buch kennt, noch nicht angeführt. In der neuen Ausgabe ist er unter Berufung auf die „Quellen“ bei K. Luther ganz zu ihr übergegangen. Luthers Genealogie soll nun in den Hauptpunkten diese gewesen sein: Zwei Herren de Lutero kommen schon 1137 in einer Urkunde vor, weitere „von Lutern“ oder „Lutter“ in den folgenden Jahrhunderten. Und zwar tritt ihr Name im Zusammenhang mit einem Fluß Luter, auch Luteraha (Luterach = Luterwasser), einem Zufluß der Fulda, auf. Insbesondere gehört unter die Vorväter des Reformators ein Wigand von Luter, der in einer Urkunde 1308 erscheint. Sodann wurde ein Fabian Luther von Kaiser Sigismund geadelt und zum Pfalzgrafen ernannt und erhielt 1413 dasjenige Wappen, welches später des Reformators Familie eigen ist; er soll jenes Wigands Urenkel gewesen sein. Eine Linie derer von Luter starb im 15. Jahrhundert bis auf den Möhraer Zweig aus. Eine andere erhielt sich bis in's 18. Jahrhundert. Die Möhraer Nachkommen Fabians waren aber in ihren äußeren Umständen so heruntergekommen, daß sie ihren Adel fallen ließen. Ein Enkel Fabians in Möhra Namens Heine hatte drei Söhne, Heinz, Hans und Hans den Kleinen. Der zweite unter ihnen, Hans, war der Vater des Reformators.

Sehen wir zuerst zu, was wir aus dem Munde Martin Luthers und seiner Freunde und Zeitgenossen oder aus anderen Urkunden seiner Zeit vernehmen.

Luther selbst zeigt nie auch nur eine Ahnung von adeliger Herkunft. Wol erwähnt er einmal ein adeliges Geschlecht „Lüder“ (ebenso wird sein eigener Name z. B. bei seiner Doctorpromotion in den Wittenberger Universitätsacten wiedergegeben). Er sagt nämlich in den Enarrat. in Genesin, cap. 49 (Exeg. Opera Erl., T. 10, p. 89): „In Saxonia a Lothario sive Lutherio, ut Caesar (nämlich Cäsar Scaliger) eum appellat, celebre nomen et familia nata est die Lüder.“ Er weiß aber davon, daß er selbst *diesem* Geschlecht zugehöre, grade gar nichts. Auch der sonst so pünktliche Geschichtsforscher Seidemann begeht einen Irrtum, indem er einmal (im sächsischen Kirchen- und Schulblatt 1857, S. 73) bemerkt, Luther gedenke an jener Stelle „*seiner*“

Familie. Seinen eigenen Namen liebte er, obwol fälschlich (vgl. unten), vielmehr von lauter abzuleiten (Colloqu., T. II, p. 254, vgl. Meurer, 3. Ausg., S. 3). Das sogenannte „Namensbüchlein Luthers", welches 1537 anonym und 1571 unter Luthers Namen erschien und in welchem der Name Luther oder Ludher, Lydher überhaupt — nach Scaliger — für identisch mit Lothar erklärt wird, darf nicht ihm als Verfasser beigelegt werden: die Gründe, welche Walch (L.'s Werke, Bd. XIV, S. 47 ff.) hiefür vorbringt, sind völlig ungenügend.

Melanchthon (Vita M. Luth., cap. II) sagt von Luthers Geschlecht: vetus familia est et late propagata mediocrium hominum. Die dem Zedler'schen Universallexikon entnommene Angabe K. Luthers (S. 5), daß Melanchthon den Vater M. Luthers „in hohen adeligen Stand setze", ist falsch. Ebensowenig wissen Mathesius, Ratzeberger, die Sammler der Tischreden Luthers oder irgend ein anderer Schriftsteller des 16. Jahrhunderts von einem Zusammenhang des Reformators mit einem Adelsgeschlechte. Der Mansfelder Pfarrer Cölius, ein Freund von Luthers Eltern, meint in seiner Predigt bei Luthers Leiche: man könnte etwa von dem theuren Manne sagen, daß er samt seinem Geschlecht vielleicht den Namen und Herkommen vom Kaiser Luther (Lothar) habe, oder aber, wie es mit den Geschlechtern in der Welt zu gehen pflege, daß sie in Ansehen steigen und fallen, — und nun dieses lieben Vaters Geschlecht auch nicht mehr in großem Ansehen sei. Allein der nahe liegende Gedanke, daß Luther statt mit dem Kaiser Lothar wenigstens mit den damaligen Herren von Luder wirklich stammverwandt sei, kommt ihm gar nicht.

Der Reformator hatte sicher keine Neigung, adelige Ahnen für sich auszuspüren. Hätte er aber von solchen gewußt, so hätte er ebensowenig sich in falscher Demut geziert, ihrer neben den „Bauern" zu gedenken. Ein Schweigen jener anderen Schriftsteller, wenn sie solche Kunde gehabt hätten, wäre vollends unerklärlich.

Ueber den Bestand des Möhraer Luthergeschlechtes endlich während des Reformators Lebzeiten hat Archivrath H. Brückner im Archiv für sächsische Geschichte, Bd. II, S. 27 ff. sehr werthvolle Mittheilungen gemacht, welche von Meurer und K. Luther nicht

benützt sind. Es liegt ihnen namentlich ein Salzunger Steuerregister vom Jahre 1536 zu Grunde. Hiernach wohnten damals in Möhra 31 Geschlechter in 59 Familien. Darunter waren fünf Lutherfamilien, benannt nach Groß Heinz Luder, Jung Heinz Luder, Klein Heinz Luder, Adam Luder und Andreas Luder. Während die Einwohnerschaft in grundbesitzende Bauern und in Hintersassen sich scharf schied, gehörten die Luther alle jener Classen an. Sie waren „vermögende, mit Haus, Hof, Feld und Vieh angesessene, selbst zum Theil mit Dienstboten versehene Möhraer". Wie sollte nun ein Geschlecht, das in fünf Familien solchen Wohlstand zeigte, unmittelbar zuvor in Verhältnissen gewesen sein, unter welchen es auf seinen Adel verzichtete? Wenn K. Luther (S. 4) und Meurer (S. 4) meinen, der Ausdruck „Bauern" in jener Aussage M. Luthers sei doch auf keinen Fall im gewöhnlichen Sinne oder „so buchstäblich" zu nehmen, so kann ich das nicht verstehen. Luthers Geschlecht bestand aus „rechten Bauern": sie waren nicht mehr, nicht etwa Adelige, und sie waren nicht etwa weniger, nicht Hintersassen ohne eigenen Grund und Boden.

Noch füge ich bei, was über das Wappen der Luther zu Lebzeiten des Reformators sich, so weit ich sehe, constatiren läßt. Dieser selbst hatte jedenfalls schon im Jahre 1521 sich diejenigen Embleme erwählt, welche er in dem bekannten Brief an Spengler 1530 (Briefe, Bd. IV, S. 80) schildert und erklärt. Sie finden sich nämlich auf einer Wappentafel, welche Crotus als Erfurter Rector seinem Rectoratsberichte 1521 beifügen ließ (vgl. Kampschulte, Die Universität Erfurt, Bd. I, S. 258; Keyser, Reformationsalmanach 1817, S. LXXX, wo die Tafel abgebildet ist). Luthers Wappen besteht schon hier aus der weißen Rose, darin ein Herz, in diesem ein Kreuz. Seine spätere Beschreibung weicht darin ab, daß das Kreuz dort golden, hier schwarz, das Feld dort golden, hier himmelblau ist und daß hier ein goldner Ring um das Feld geht. Das Siegel, welches Luthers Bruder Jakob führte, hat neuerdings Archivar Jacobs in der Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Alterthumskunde 1869, 2. Heft, aus den Urkunden wiedergegeben. Es zeigt im Jahre 1535 eine halbe, d. h. eine von der Seite

gesehene Armbrust mit einer Rose auf jeder Seite. Auf dem Siegel, welches Jakob späterhin und ebenso auch ein Sohn von ihm führte, stehen beiden Rosen neben der Armbrust. Nach Balthasar Mentz, in seinem „Stammbuch, darinnen vermeldet, wie das Königreich zu Sachsen ein Herzogtum worden u. s. w.“ (Wittenberg 1601), auf Bogen F, soll nun die Armbrust zwischen zwei Rosen auch M. Luthers ursprüngliches Wappen gebildet haben. Dieser Mentz ist jedoch nicht, wie Jacobs a. a. O. S. 189 meint, der schon zu Luthers Zeit lebende Dichter Mentz, sondern dessen Sohn, und er gibt für seine im Jahre 1601 vorgebrachte Aussage gar keine Belege.

So viel ergeben jene alten Nachrichten über die Möhraer Luther.

Andererseits ist nun völlig sicher, daß neben ihnen ein sehr altes adeliges Geschlecht mit gleichlautendem Namen bestand. Notizen aus demselben hat K. Luther fleißig gesammelt. Kürzere urkundliche Angaben über sie hatte schon vor ihm das Archiv für sächsische Geschichte a. a. O. S. 219 ff. gebracht, und das Wichtigste hieraus hat sodann K. Luther seinem Schriftchen noch in einem Nachtrag beigefügt, wobei er übrigens auf dem Raum von 1½ Seiten sechs Namen ungenau wiedergibt. Die „von Luter“ kommen besonders in Hessen vor. Sie erscheinen mehrfach in specieller Beziehung zum Kloster Fulda. Weiter haben sie sich in Thüringen und Franken verbreitet. Bei Coburg gehörte ihnen ein Gut Lauter. Ein „Heinz von Lutter“, von welchem auch zwei Söhne, Heinz und Hans, vorkommen, war um 1455 „Metzeler“ des Herzogs Wilhelm von Sachsen in Coburg. Zum gleichen Geschlecht gehörte ein Jürge Luder, welcher 1463 ein ihm gehöriges Lehengut bei Pirna verkauft hat. Unter den hessischen Gliedern des Geschlechts wird in der Reformationszeit ein „Heintz von Luter“ (auch „Luder“) als Rath des Landgrafen Philipp erwähnt und in Spangenbergs Adelsspiegel (Bd. II, Fol. 29 u. 78) wegen seines tüchtigen, ernsten Charakters gerühmt, er gehörte nach Spangenberg zum „Büchischen“ d. h. Buchen'schen Adel, der von alten Zeiten her in einem Lehensverhältnis zum Kloster Fulda stand. Der Name kommt promiscue mit der Schreibart Luter,

Luther, Lutter, Lütter, Luder, Lüder vor; er geht ferner in Lauter über. Von einem Sebastian von Lutter an, der 1403 in Darmstadt turnirte, wird eine fortlaufende Stammreihe angegeben bis auf Erhard Georg von und zu Lutter und Loshausen, welcher im Jahre 1730 als der Letzte seines Stammes verstorben ist.

Allein was hat dieses Geschlecht mit Martin Luther zu thun? Gerade die neueren Nachweise über die weite Ausbreitung desselben in der Reformationszeit und sein Auftreten speciell in Hessen, Thüringen und Sachsen machen es erst vollends unglaublich, daß des Reformators Familie, wenn sie mit jenem verwandt gewesen wäre, dessen nicht gedacht und daß keiner der gleichzeitigen Schriftsteller dessen Erwähnung gethan haben sollte. Wenn K. Luther jenen Heintz von Luter, den landgräflich hessischen Rath, zur „Möhraer Linie" zählt (S. 28), so können wir darin nur eine grundlose Erfindung sehen; nirgends hört man in jener Zeit von einer Beziehung der Möhraer Luther zu dem Buchen'schen Geschlecht oder überhaupt zu adeligen Luter. Die Wappen endlich, auf welche die Freunde jener Combination sonst großes Gewicht legen, zeigen zwischen dem adeligen Lutergeschlecht und dem Möhra-Mansfelder vielmehr keine Gemeinschaft. Jenes nämlich hat, so weit es sich verzweigt, im Wappen überall (K. Luter, S. 23) eine Hippe oder ein Rebmesser, das später zur Sichel wird und Pfauenfedern zum Beischmuck erhält, nirgends die Armbrust und die Rosen, wie Luthers Bruder Jakob. Eben hiedurch erweist sich auch jener Jürge Luder bei Pirna (auf seinem Siegel steht: Jorge Loder) als Angehöriger des großen Adelsgeschlechtes (Archiv u. s. w., S. 221). An die sächsischen Genossen desselben Geschlechts wird bei jenem „celebre nomen et familia die Lüder" zu denken sein.

Die Hauptrolle spielt indessen bei jener Combination der Fabian Luther zu Kaiser Sigmunds Zeit. Alte Urkunden oder sonstige genaue Nachweise finde ich für ihn nirgends bei den genannten Schriftstellern angegeben[a]), noch habe ich anderswo alte

a) So namentlich nicht bei Keil, Leben Hans Luthers, S. 10, an dessen Aussage alle die erwähnten späteren Schriftsteller sich anschließen. Keil hat freilich dort S. 11 noch eine besondere Abhandlung über den Adel der Luther angekündigt. Ich habe aber von einer solchen nirgends eine Spur gefunden.

Nachrichten über ihn aufzufinden vermocht. Er soll, wie spätere Ueberlieferung sagt, vom Kaiser zum Freiherrn „Luther von der Heede“ (Heide) ernannt worden sein. Seinen adeligen Sitz soll er in der Nähe von Hildesheim gehabt haben. Sicher ist, daß spätere Nachkommen Luthers das oben geschilderte Wappen Jakob Luthers, welches sie gleichfalls annahmen, auf ihn zurückführten, der dasselbe von dem Kaiser erhalten haben soll. Es ist abgebildet in der Fortgesetzten Sammlung alter und neuer theologischen Sachen, Jahrg. 1731, S. 534. Auf dem Wappenschild steht die Armbrust mit den beiden Rosen, über dem Schild — wie noch nicht auf Jakob Luthers Siegel — ein Helm mit zwei Büffelhörnern; die Zeichnung hat einen Typus, welcher auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts weist. Darunter steht: „Sigismundi Imperatoris Augusti munus collatum Anno MCCCCXIII“. Nach der Angabe Johann Martin Luthers (geb. 1663, † 1756, Senior des Zeitzer Capitels) hatte sein Großvater Johann Ernst Luther, ein Sohn Paul Luthers und Enkel des Reformators (geb. 1560, † 1637), darüber geschrieben: „antiqua Lutherorum insignia, quorum etiam meminit D. M. Balthas. Mentius in libro suo historico continente genealogiam electorum et ducum Saxoniae“. Und diese Ueberschrift hatte sein Vater, Lic. Johann Martin Luther (geb. 1616, † 1669), erneuert. Weitere Nachweise über die Herkunft dieses Wappens von jenem Fabian Luther werden nicht gegeben. Ja jener Johann Ernst Luther führt an jener Stelle nicht einmal den Namen Fabians ein und ebensowenig hat dies Mentz gethan[a]).

Erkennen wir nun aber diese Nachrichten über Fabian und sein Wappen für richtig an, so kommen wir gerade auch hiemit keineswegs auf einen Zusammenhang der Möhraer Luther mit dem vorhin besprochenen Adelsgeschlecht. Denn einerseits erscheint alles, was

---

a) Mentz sagt in dem oben von uns angeführten „Stammbuch“, dessen Titel Keil (Leben Hans Luthers, S. 12) sehr ungenau lateinisch angibt, aus welchem er übrigens die betreffende Stelle richtig wiedergibt, nur so viel: Luther habe sein „altväterlich Wappen“ mit der halben Armbrust u. s. w., „damit seine Vorfahren vom Kaiser beschenkt worden“, aufgegeben und dafür die weiße Rose angenommen.

Spätere über Fabians Herkunft von diesem gesagt haben, als reine Willkür, und so insbesondere auch der Versuch, speciell den oben genannten Wigand von Luther zu seinem Ahnherrn zu machen (so auch bei Meurer, S. 3). Die Ueberlieferung sagt ausdrücklich, Fabian sei erst vom Kaiser seiner besonderen Verdienste wegen in den Adelsstand erhoben worden; und doch soll er nun schon vorher ein Glied jenes zur Reichsritterschaft gehörigen Geschlechtes gewesen sein. Jenes Geschlecht hat sein altes Wappen; er soll ein anderes erhalten haben, das auch mit Fabians angeblicher Pfalzgrafenwürde gar nicht motivirt wäre; leicht freilich macht K. Luther (S. 23) diese Aenderung des Wappens: es sei vom Kaiser „verbessert", nämlich das Rebmesser „durch eine von dem Endpunkte des Bogens (d. h. der gebogenen Klinge) nach dem Stiel gespannte Sehne in eine halbe goldene Armbrust verwandelt worden". Würden die Möhraer Luther von diesem Fabian stammen, so wäre ihr Adel nicht alt, sondern sehr jung gewesen, und wie gewonnen so zerronnen. Andererseits aber kann auch Fabians Verhältnis zu den Möhraern keinenfalls das des Stammvaters, sondern höchstens das eines älteren Geschlechtsverwandten sein. Denn zeitlich stünde gerade er nun als Stammvater ihnen viel zu nahe, als daß inzwischen bei ihnen jenes Sinken bis zum Preisgeben eines ehrenvoll verliehenen Adels und bereits auch wieder das Aufblühen zu einem stattlichen, wohlhabenden Bauerngeschlecht sollte stattgefunden haben. Der Name Luther beweist überhaupt noch keinen Zusammenhang. Denn der Name Luter, Luder, Lüder, Lothar (die Möhraer schrieben sich Luder) kam ursprünglich als Vorname, besonders in Norddeutschland, sehr häufig vor. Ihn trägt z. B. auch einer der ersten deutschen Humanisten, Peter Luder, über den neuerdings Wattenbach eine Monographie veröffentlicht hat. Eine Gemeinschaft des Wappens würde jedenfalls schon dadurch genügend erklärt, wenn die Möhra-Mansfelder Luther zu jener Zeit, wo bereits auch ein ganz willkürliches Wählen von Wappen üblich war, das ihrige ohne alle adelige Auszeichnungen von Fabian als einem alten ohne eigene Nachkommen abgeschiedenen Anverwandten entlehnt haben. Möglich aber wäre auch, daß sie es annahmen, während sie mit Fabians Namen und Wappen nur zufällig bekannt geworden waren

und nun des Namens wegen einen Verwandten in ihm sehen zu dürfen glaubten. Ueberdies steht der Ueberlieferung, daß der Reformator jenes Wappen schon bei seinem Vater vorgefunden habe, eine andere entgegen, wornach sein Vater vielmehr zwei kreuzweis gelegte Bergwerkshämmer im Wappen führte (Jacobs a. a. O., S. 190; Richter, Genealogia Lutherorum, p. 665). Sicher ist, wie wir sehen, nur, daß schon Jakob Luther jenes eigentümliche Wappen führte und daß schon Enkel des Reformators es für ein altes — und zwar für ein von Kaiser Sigmund verliehenes — Familienwappen hielten. Dann erst begegnet uns — ohne Angabe von Quellen — für denjenigen, welchem es verliehen worden sein soll, der Name Fabian Luther. Noch späteren, nämlich erst Schriftstellern des 18. und 19. Jahrhunderts, war es endlich vorbehalten, den Raum zwischen Fabian und Hans Luther, dem Vater des Reformators, auch mit bestimmten Namen auszufüllen, wie wir oben gehört haben (Meurer, S. 4); die Bestimmtheit derselben ersetzt natürlich den gänzlichen Mangel an Beweisen nicht.

Es ist nicht zu verwundern, daß ein Historiker wie Ranke die Annahme einer adeligen Herkunft Luthers in seinem Werk über die deutsche Reformation nie auch nur erwähnt hat. Der Zuversicht und scheinbaren Begründung gegenüber, mit welcher sie neuerdings aufgetreten ist, wird ihre hier gegebene Beleuchtung doch nicht überflüßig sein. Zu bedauern ist besonders, daß Meurer sie in den Eingang seines schönen und mit Recht weit verbreiteten Buches in der neuen Ausgabe zugelassen hat[a]).

In Betreff des Namens Luder oder Luther bedarf das, daß derselbe sehr oft als gleichbedeutend mit Lothar vorkommt und mit diesem wechselt, keiner weitläufigen Nachweise; W. E. Tentzel (Hist. Bericht vom Anfang der Reformation [1717], Bd. I, S. 144) sagt noch von seiner Zeit, daß „Luder" in Niedersachsen und West-

---

a) Ich glaube übrigens nicht gegen die Absicht dieses Biographen Luthers zu handeln, wenn ich die Antwort veröffentliche, welche er auf meine ihm angezeigten Bedenken hin mir zu ertheilen die Güte hatte: „Den Luther'schen Stammbaum gebe ich Ihnen völlig preis; Sie werden schon aus dem ‚man' und ‚soll' (in der neuen Ausgabe) meine Unsicherheit erkennen."

falen ein üblicher Manneszuname sei. Die natürlichste Annahme ist dann, daß, wie es so häufig vorkam, so auch bei den Möhraer Luther ihr Familienname ursprünglich ein Personenname, nämlich eben Luder = Lothar gewesen ist. Ueber die Ableitung des Namens Lothar = Chlothar aus hlut = laut, berühmt (κλυτος), und hari = Heer ist unter den deutschen Sprachforschern kein Zweifel. Fälschlich findet jenes sogenannte Namenbüchlein Luthers zwar Luder mit Lothar identisch, leitet aber den Namen von Leute (Lüde) und Herr ab. Unter den erwähnten neueren Schriftstellern weiß auch K. Luther, daß in den mittelalterlichen Documenten Luther für Lothar gesetzt werde, meint aber, der Name Lothar sei celtischen Ursprungs! — Dagegen wird der Name des Adelsgeschlechtes „von Luter", welchen der Reformator mit Lothar zusammenstellt, vielmehr von jenem „lauter" (mittelhochdeutsch: luter) herzuleiten sein, wovon er fälschlich seinen eigenen Namen ableitet. Denn der Name dieser „von Luter" oder „von Luteren", „de Lutero". erscheint von den ältesten Zeiten her im Zusammenhang mit dem Namen des Flusses und ferner einer Besitzung, von wo sie herstammen. Sehr oft hat ja auch sonst die Lauterkeit des Wassers einem Fluß oder Bach, der Fluß einer anliegenden Ortschaft, die Ortschaft Personen den Namen gegeben (das Königreich Würtemberg hat z. B. drei solche Ortschaften „Lautern", ferner Lauterbach u. s. w). So ist denn auch jener adelige Name später theilweis in „Lauter" übergegangen. — Auch den Namen nach also ist das Geschlecht des Reformators und das jener Reichsritter auseinanderzuhalten.

3. Hans Luthers Uebergang von Möhra nach Eisleben und Mansfeld.

Während Luthers Vorfahren, soweit er von ihnen wußte, in Möhra von Alters her festsaßen und während die in der Reformationszeit in Möhra vorhandenen Lutherfamilien sich, wie Brückner a. a. O. zeigt, mit merkwürdiger Stetigkeit, worin kein anderes Möhraer Geschlecht ihnen gleichkommt, durch die Wechsel der Jahrhunderte weiter dort forterhielten, ist Luthers Vater Hans nach Mansfeld übergesiedelt und hat dort sich und den Seinigen eine neue Stätte gegründet.

Was hat ihn veranlaßt, den Ort seiner Väter zu verlassen? Und wie kommt es, daß ihm sein Sohn Martin nun doch weder in Möhra noch in Mansfeld, sondern in Eisleben geboren wurde?

Zur Antwort auf die erste Frage haben Ortmann und K. Luther eine ältere Erzählung erneuert, wornach Hans Luther wegen eines Todtschlages, den er sich im Affect habe zu Schulden kommen lassen, aus Möhra geflüchtet sei. Meurer wagt nicht zu entscheiden, was daran wahr sei. Brückner (a. a. O.) verweist die angebliche Geschichte „in's Reich der Erfindungen".

Der Ursprung jener Angabe nun ist doch weit älter, als Brückner bemerkt; es verhält sich insofern mit ihr anders als mit der Meinung von Luthers adeliger Herkunft. Seidemann (Lutherbriefe, S. 11) hat auf eine Stelle in G. Witzels Briefen (Epistolarum — libri quatuor, Lipsiae 1537) aufmerksam gemacht, wo dieser aus einem Anhänger der Reformation zu ihrem erbitterten Feind gewordene Mann sagt: „si ita commodet causae publicae, possim ego patrem Lutheri tui homicidam dicere, possim tibi, Jona, degulatum patrimonium objicere etc." Ferner verweist Heinr. W. J. Thiersch (Luther, Gustav Adolf und Maximilian I. von Baiern [1869], S. 185 Anm.) auf eine 1565 in Paris pseudonym herausgegebene Schrift: „Pro evangelistarum — maxime Lutheranismi peste reprimenda admonitio, Bonifacio Britanno, Germano, authore"[a]); da heißt es p. 10[b]): „antequam nasceretur filius homicidae Morensis, non fuit evangelium in Germania". Ausgeführt finden wir indessen die Erzählung erst (Brückner a. a. O., S. 40 ff.) in einem Berichte des Bergofficianten Mart. Michaelis über den Bergbau des bei Möhra gelegenen Ortes

---

a) Sie ist im angegebenen Jahre verbunden mit der Historia J. Cochlaei de actis et scriptis M. Lutheri bei N. Chesneau zu Paris erschienen. Der Verfasser, ein Deutscher, hat sich nach Bonifaz, als dem römischen Apostel Deutschlands, benannt (cf. p. 10 [b]: „nec profuit huic nationi Bonifaciana praedicatio").

b) Oder vielmehr p. 8, wofür dort durch ein Druckversehen p. 10 steht.

Kupfersuhl an die herzogliche Kammer zu Eisenach vom Jahre 1702. Den Wortlaut dieses Berichtes, der im Original nicht mehr vorhanden ist, hat Thon in seiner Beschreibung der Wartburg wiedergegeben. Michaelis will da nicht mit Stillschweigen übergehen, daß Dr. Luthers Vater, nachdem er zuerst als Bergmann in einer Grube bei Möhra gearbeitet, das Unglück gehabt habe, „einen ihm im Grase hütenden Bauern mit seinen eigenen Pferdezäumen [von] ohngefähr todtzuschlagen“, und sich deshalb retirirt und der Gleichheit der Arbeit wegen nach Eisleben begeben habe, wohin seine hochschwangere Frau ihm nachgezogen sei.

Bei dieser Ausführung nun erscheint schon das Todtschlagen mit Pferdezäumen höchst seltsam. Allein auch den Kern der Erzählung dürfen wir, so alt er ist, doch getrost mit Brückner verwerfen.

Mit Recht weist dieser auf den innern Widerspruch hin, daß der Todtschläger aus dem fürstlich sächsischen Orte Möhra nach Eisleben, das mit der Grafschaft Mansfeld gleichfalls unter sächsischer Oberhoheit stand, sich geflüchtet, seine schwangere Frau unbesorgt dorthin zu sich gerufen und unbelästigt vom Gericht und Gerücht dort und nachher in der Stadt Mansfeld gelebt haben, ja nachher von den Bürgern Mansfelds in ihren Magistrat aufgenommen worden sein sollte.

Was die äußeren Zeugnisse betrifft, so steht der Einen Aeußerung Wizels entscheidend der Umstand entgegen, daß auch von den erbittertsten zeitgenössischen Gegnern des Reformators sonst keiner von jener Geschichte Gebrauch macht und er selbst sich nie veranlaßt sah, auf ein solches Gerede Rücksicht zu nehmen. Schon von Anfang an giengen sie darauf aus, böse Gerüchte über seine Herkunft aufzubringen: so gaben sie vor, daß seine Eltern ketzerische Böhmen seien (vgl. z. B. seine Entgegnung: Briefe I, 390); davon, daß er einen Todtschläger zum Vater habe, erfuhren sie nichts. Unbefangen machte er, der Geächtete, nach dem Wormser Reichstag 1521 mit seinem Bruder Jakob einen Besuch in Möhra: er kann keinen Anlaß zur Befürchtung gehabt haben, die Erinnerung an eine solche That, die seinen Vater weggetrieben, dort zu seinem eigenen Schaden wieder wachzurufen. Nachher machte man

gar aus ihm einen vom Teufel gezeugten Kielkropf oder Wechselbalg. In den „Acta et scripta Lutheri“ kommt der Zeitgenosse Cochläus wenigstens darauf zu reden, daß er vom Teufel besessen gewesen sein sollte. Dennoch hat auch dann, als Wizel von dem „Todtschläger“ reden zu können vorgab, weder Wizel selbst, der mit den Lutheranern in einem mit den schlimmsten gegenseitigen Nachreden verbundenen Streite lag, es für gut befunden, weiter mit jener Angabe herauszurücken, noch hat ein anderer der Zeitgenossen sie aufgegriffen, noch hat einer der späteren Feinde des Luthertums in Deutschland sie wiederholt oder einer der Lutheraner sie polemisch erwähnt. Gerade das, daß sie trotz ihrer scheinbar sehr gewichtigen Erwähnung durch Wizel nicht weiter gebraucht wird, beweist, daß auch diejenigen, denen sie erwünscht sein mußte, doch in Wahrheit und mit gutem Grund nichts von ihrem Gewicht und hiemit auch von ihrer Wahrheit gehalten haben.

In Möhra freilich soll, wie Neuere vorgeben, die Sage doch fortgelebt haben. Man zeige dort sogar noch die verhängnisvolle Wiese. Ein Engländer Mayhew, dessen Buch auch von K. Luther angeführt wird, mir jedoch nur aus fremden Mittheilungen bekannt ist, hat vor einigen Jahren persönlich bei den Einwohnern Möhra's Erkundigungen darüber eingezogen. Aber die jetzt dort vorhandene Sage ist, wie Brückner nachweist, erst vor etlichen Jahrzehnten dorthin gedrungen. Insbesondere haben zwei Pfarrer Arnold, Vater und Sohn, welche von 1784 bis 1824 nach einander das Pfarramt in Möhra bekleideten, nach der Angabe des Sohnes während dieser ganzen Zeit dort nie etwas von ihr vernommen. Die concrete Bezeichnung der Wiese beweist natürlich nichts. Man müßte schlecht mit der Art des Volkes und seiner Sagenbildung bekannt sein, wenn man befremdlich finden wollte, daß es, nachdem es einmal durch den abenteuerlichen Reiz der Geschichte für den Glauben an sie gewonnen war, bald auch eine bestimmte Localität für sie ausfindig zu machen wußte.

Wir dürfen und müssen hiernach die Sage als ungeschichtlich verwerfen, auch wenn wir ihren Ursprung nicht mehr zu erklären im Stande sind. Leicht kann sie jedoch diesen einer Verwechselung

verdankt haben, — einer Verwechselung Hans Luthers mit einem anderen Möhraer, vielleicht einem aus seiner Verwandtschaft. Brückner (a. a. O., S. 39) findet, daß die derben Möhraer der Salzunger Amtscasse sehr reiche Strafgelder eingetragen haben, daß sie unter sich von ihren Waffen, Messern, Knütteln u. s. w. nachdrücklich Gebrauch machten, daß hiebei die lutherische Freundschaft oder Verwandtschaft am meisten betheiligt war, ja daß Hans Ueling, ein Glied dieser Freundschaft, einen Möhraer todtschlug und dem Gericht durch die Flucht entgieng. Leider bemerkt er nicht, in welche Zeit dieser Vorgang mit Ueling fällt. Brückners andere Mittheilungen beziehen sich erst auf's 16. Jahrhundert. Recht wohl aber konnte ja ein ähnlicher Fall auch früher schon vorgekommen und dann auf Luthers Vater übertragen worden sein.

Sehen wir nun die Ursache für Hans Luthers Wegzug aus Möhra nicht in einem Todtschlag, so fragt uns K. Luther (S. 29): „wie kam es denn, daß Hans Luther, der zweite Sohn seiner Eltern, der einen gleichen Theil wie jeder seiner Brüder von der väterlichen Besitzung geerbt hatte, der bis zu seiner Abreise von Möhra im zweitbesten Haus des Ortes wohnte, der als strenger, rechtlicher, sparsamer Mann bekannt war, urplötzlich aus seiner Wohlhabenheit herausgerissen wurde und in Eisleben und später in Mansfeld in großer Armuth lebte?“

Zunächst bemerke ich hiezu, daß die Angabe von Hans Luthers Wohnen im zweitbesten Hause oder überhaupt in einem eigenen Hause zu Möhra jedes Beweisgrundes entbehrt (auch die anderen Angaben Neuerer über bestimmte Lutherhäuser um jene Zeit sind, wie Brückner gezeigt hat, haltlos). Ferner ist nicht zu begründen, daß er der zweite Sohn war. Sicher ist nur, daß er zum mindesten zwei, vielleicht auch noch mehr Brüder hatte. Zwei nämlich, Heintz und Veit, erwähnt der Reformator in seinen Briefen (Br. III, 183 vom 16. Juni 1527 und Br. V, 300 vom 10. Aug. 1540: Heintz; Seidemann, Lutherbr., S. 74, vom Jahre 1544: Veit). Heintz wandte sich 1527 an ihn in einem Geschäfte wegen eines dem Kurfürsten von Sachsen zinspflichtigen Hofs bei Eisenach, und wieder in einem, wie es scheint, ähnlichen Handel 1540; das zweite Mal heißt er dort „Heintz Lüder, senior“, ist also wol

identisch mit dem Groß Heintz Luder, welchen wir an der Spitze der Möhraer Lutherfamilien im Jahre 1536 genannt fanden. Veit, von dessen Tochter der Reformator dort, im Jahre 1544, redet, hat wol damals und auch schon 1536 nicht mehr gelebt, weshalb er in jener Liste vom Jahre 1536 nicht genannt ist. Heintz war, da er 1540 noch thätig ist, ohne Zweifel jünger als Hans und vielleicht der jüngste der Brüder. Ist die Angabe der Colloquia, T. III, p. 190 richtig, wornach des Reformators Großmutter erst 1521 starb, so spräche dies weiter dafür, daß Hans, der ja 1483 selbst schon Vater wurde, den sie also noch als ganz junge Frau geboren haben muß, ihr Erstgeborener gewesen sei. Was sodann die Theilung des väterlichen Gutes unter Hans und seinen Brüdern betrifft, so wurden bekanntlich nach den gewöhnlichen deutschen Sitten und Rechten die Erbgüter nicht gleichmäßig zertheilt, sondern einer der Brüder hatte den Hauptgrundbesitz, die andern nur eine, möglicherweise bloß in Geld bestehende Abfindung zu erwarten. Und mit nichten darf man nun folgern, daß dann gerade für Hans, wenn er ein älterer oder der älteste Brüder war, die Aussichten besonders günstig und also gar keine Gründe für einen Wegzug aus Möhra denkbar gewesen seien. Es ist vielmehr ein anderes Erbrecht, mit welchem sein Sohn, der Reformator, sich bekannt zeigt. Er sagt in den Enarrat. in Genes., cap. 49 (Ex. opp. 11, 167): „in mundo (im Unterschied vom Reiche Gottes) quando multi filii sunt, jure civili minimus natu heres est domus paternae“. Das war freilich nicht das allgemeine Civilrecht der Welt und Deutschlands; um so gewisser aber wird es dasjenige sein, das er selbst von früher her kannte, — dasjenige, dessen Folgen er selbst als Kind mit seinen Eltern erfahren hatte. Und in der That galt (und gilt theilweise noch) dieses Minoratsrecht, wie in anderen Gegenden Deutschlands, z. B. im Grubenhagen'schen, Braunschweigischen, Minden'schen, Ravensbergischen, gewissen Theilen des Königreichs Sachsen u. s. w., so namentlich auch im Altenburgischen, Coburgischen, Gothaischen. Mein Herr College Otto Stobbe, der mich hierüber gütigst belehrt hat, findet von vornherein sehr annehmlich, daß es demgemäß auch für Möhra werde gegolten haben (er verweist auf Heimbach,

Sächsisches Privatrecht, § 309 und Hesse, Altenburg. Privatrecht, § 200).

So hat denn Hans Luther, der auf keinen Fall der eigentliche Erbsohn des elterlichen Hauses war, sich durch eigene Arbeit eine selbständige Existenz schaffen wollen. Es entspricht dem männlichen selbständigen Charakter, der ihn nach allen Nachrichten über ihn auszeichnete. Wie andere Möhraer versuchte er es mit dem Bergbau, welcher bei Möhra getrieben wurde. Größere Aussichten aber bot das weit bedeutendere Bergwesen der Grafschaft Mansfeld, welches damals, wie auch Ratzeberger bestätigt, seit etlichen Jahren einen besonderen Aufschwung genommen hatte. Noch in junger frischer Manneskraft zog er dorthin, um mit seinem, wol nicht lang zuvor ihm angetrauten Weib einen eigenen Hausstand zu begründen, wozu für ihn in Möhra bei Lebzeiten seiner Eltern und vielleicht auch nachher kein Raum gewesen wäre. Wir fügen bei, daß er im Mansfeldischen auch dieselbe Art des Bergbaus wie bei Möhra wiederfand; es wurde besonders in Kupferschiefer gegraben.

Zuerst treffen wir ihn hier mit seiner Frau in der größten, gleichfalls beim Bergbau betheiligten Stadt der Grafschaft, in Eisleben. Unbedingt verschwinden sollte nämlich aus Luthers Biographieen die von Nik. Rebhan (um 1600) stammende, von Seckendorf in seine Histor. Lutheran. aufgenommene und hiedurch weit verbreitete Erzählung, daß seine schwangere Mutter von Möhra her nach Eisleben auf den Markt gewandert und dort von ihm entbunden worden sei; nicht bloß fiel nachweislich keiner der Eislebener Märkte in den November, sondern Eisleben liegt von Möhra, das genug Märkte in seiner Umgebung hatte, viel zu weit ab, als daß jene Wanderung erklärlich wäre; überdieß sind die älteren Zeugen alle dagegen. Auch die Annahme aber, welche wir auf Grund der „alten Sage" bei Ranke finden, daß Hans' Frau von Mansfeld aus zu Einkäufen nach Eisleben gegangen sein sollte, hat jenen älteren Angaben gegenüber keinen Bestand. Namentlich bezeugt Melanchthon, der, wie wir hörten, selbst bei Luthers Mutter über die Geburt ihres Sohnes sich erkundigte, daß beide Eltern zuerst in Eisleben ihren Wohnsitz genommen hatten.

Ebenso stellt Mathesius die Sache dar. Nach der Leichenpredigt, die Cölius Luthern hielt, zogen seine Eltern erst ein halbes Jahr nach seiner Geburt in die Stadt Mansfeld weiter.

Die natürlichste Annahme ist, daß der Versuch, welchen Hans Luther zuerst am Hauptorte der Grafschaft gemacht hatte, dort nicht den gehofften Erfolg hatte und er deshalb weiter zog.

Auch die dürftigen Vermögensumstände endlich, in welchen wir während Luthers Kindheit seine Eltern zu Mansfeld finden, erklären sich so genügend. Es liegt in der Natur der bäuerlichen Verhältnisse und in den bäuerlichen Sitten, wenn Hans Luther von seinen Eltern ohne große Mitgabe aus Möhra entlassen worden ist, obgleich diese Haus und Hof besaßen. Durch die anfänglichen Miserfolge im Mansfeldischen und den wiederholten Umzug konnte er vollends in jene Umstände gerathen. Die weit günstigere Lage, in welcher er später sich befindet, ist vielleicht nicht bloß auf die späteren Früchte seiner Arbeit, sondern zugleich auch auf einen Antheil an seinem väterlichen Erbe zurückzuführen.

Der Ursprung der Eltern Luthers aus der Bauernschaft und ihr Uebergang in den Bürgerstand war auch für die natürliche Anlage und Art des Reformators, für seine Erziehung und Weltanschauung von bleibender Bedeutung. Nicht minder haben ihre äußern Verhältnisse auf das herbe strenge Leben Einfluß gehabt, das, wie er selbst sagt, ihm als Kind bei ihnen zutheil geworden ist und in seiner ganzen innern Entwicklung fortwirkte. Dagegen ist der Todtschlag und die Flucht seines Vaters, wodurch auch ein düsterer Schatten auf sein eigenes Kinderleben geworfen worden sein müßte, aus seiner Geschichte ohne Bedenken wieder zu streichen.

4. Der Knabe Luther in Magdeburg und Eisenach.

Für Luthers Kindheit und Jugend bis auf seine Studentenzeit geben uns die neueren Veröffentlichungen wenig zu Bemerkungen Anlaß. Wir haben darüber nicht bloß Weniges von sicheren Nachrichten, sondern auch nur Weniges von Sagen.

Bloße Sage ist namentlich das persönliche Verhältnis, in welches der Knabe Luther in Magdeburg 1497 zu dem wackern Augustiner-Provinzial Proles getreten sein sollte. Man hat

dieser Sage neuerdings ein sehr anmuthiges Bild des Malers Lindenschmidt (copirt in v. Lützows Zeitschrift für bildende Kunst, Jahrg. 1870, Heft 4) zu verdanken, wo jener die ernsten Lehren des Proles in trautem Zusammensein mit kindlicher Spannung aufnimmt. Die Anregungen, die er von Proles hätte empfangen mögen, wären sehr wichtig gewesen. Er selbst rühmt diesen später als einen Mann großen Namens und Glaubens und führt von ihm eine für jene Zeit sehr freimüthige Aeußerung über den alten Erfurter Theologen Zachariä an, der wegen seiner Verdienste im Kampf gegen Huß vom Pabst mit der goldenen Rose beehrt worden war und mit dieser Zier abgebildet im Augustinerkloster zu Gotha an der Wand hieng; darauf hindeutend habe einst Proles gesagt: o weh, er möchte diese Rose nicht tragen, denn mit trügerischen Mitteln habe Zachariä gegen Huß disputirt (Luthers Werke, Erl. Ausg. XXIV, 24; LXV, 80; — Colloqu. III, 153. 135). Allein gerade bei solchen Bemerkungen über Proles hätte Luther, wenn er ihn persönlich kennen gelernt und ihm etwas zu verdanken gehabt hätte, dies gewiß nicht unerwähnt gelassen. Jene Aeußerung des Proles war ihm erst durch Staupitz, der sie vernommen hatte, bekannt geworden. Ueberdies ist das, daß Proles in jenem Jahr überhaupt in Magdeburg verweilte, zwar möglich, aber nicht erwiesen.

Hinsichtlich des Schulunterrichts, den er in Magdeburg genoß, erwähnt Luther nur einmal, daß er „zu den Nullbrüdern“ in die Schule gegangen sei (Briefe, Bd. II, S. 212). Jürgens (Bd. I, S. 258 f.) versteht darunter Franciscaner, welche ums Jahr 1489 aus Hildesheim eingewandert seien, indem er vermuthet, jene Bezeichnung beruhe auf einer Verwechslung mit „Trullbrüdern“, wie man die Franciscaner wol genannt habe. Friedrich Wiggert im Programm des Magdeburger Domgymnasiums vom Jahre 1851 erkennt in ihnen Brüder des gemeinsamen Lebens, welche die neue Congregation im Thale des heil. Hieronymus hießen und welche man auch Trulbrüder, Nulbrüder, Lulharden genannt habe. Seidemann in der Zeitschrift für historische Theologie 1860, S. 509, Anm. 38 sagt: „mir sind Nullbrüder Schüler, die noch in die Nullklasse gehen“;

er beruft sich hiefür auf eine Stelle in Theod. Fabricii Selbstbiographie (in Biblioth. Brem., Class. IV, Fasc. I, p. 71 sq.), wo Schüler, die noch nichts können, nullarii heißen. Meurer (S. 8) wagt nicht zu entscheiden. — Wiggert nun hat sicher Recht. Burkhardt (Luthers Briefwechsel, S. 48) hat seither ein Citat beigebracht, wo „Nollbruder, stationarii et monachi terminarii“ nebeneinander stehen. Von Seidemanns Deutung kann hiernach nicht mehr die Rede sein. Man nehme dazu in Zwingli's Werken, herausgegeben von Schuler u. s. w., Bd. II, S. 12: „ouch die münch und nollbrüder, die gesehen wellend syn, sy gebind alles“. Die Nollbrüder sind hiernach etwas den Mönchen nicht Identisches, jedoch Verwandtes; sie ließen sich gerne mit äußeren Liebeswerken sehen. Daneben hören wir sodann von „Lollbrüdern“; so vernahm Luther (Briefe, Bd. III, S. 529), daß „etliche Lollbrüder“ (so, und nicht „Lockbrüder“ ist zu lesen, vgl. Seidemann, Erläuterungen zur Reformationsgeschichte, S. 58 und Luthers Briefe, Bd. VI, S. 552, Anm. 4) in Rostock Emsers Uebersetzung des Neuen Testaments in Druck gegeben haben. Ebenso steht „Nollert, Nollertbrüder“ neben Lollert, Lolljardt; in dem „Pabsttum, mit seinen Gliedern abgemalet u. s. w.“, zu welchem Luther eine Vorrede geschrieben hat, wird (Luthers Werke, Erl. Ausg., Bd. XXIX, S. 370) von den Nollertbrüdern gesagt, daß ihr Orden fast an allen Enden sei, daß sie sich der Kranken annehmen und daß sie „rauch grau ganz gekleidet gehn“. Die Laute N und L wechseln auch bei den Worten nullen, nollen und lullen in der Bedeutung von saugen (vgl. Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache, unter „Null“). Mit dem Namen Lollharden, Lollbrüder aber wurden in jener Zeit offenbar sehr häufig „Brüder vom gemeinsamen Leben“ bezeichnet. Diese pflegten sich (vgl. Ullmann, Reformatoren v. d. Reform., Bd. II, S. 100) grau zu kleiden, wie wir es soeben von den Nollertbrüdern gehört haben. Auch bei jenen „Lollbrüdern“ in Rostock kann nur an Brüder des gemeinsamen Lebens gedacht werden. In Magdeburg endlich hatte sich nach den bei Wiggert a. a. O. vorliegenden Urkunden seit dem Jahre 1488 ein in besonderen Häusern wohnender Verein von Geistlichen und Laien niedergelassen,

welcher in den Urkunden zunächst nur als „neue Congregation“ bezeichnet wird, welcher aber ganz klar als ein Ableger der großen Brüderschaft des gemeinsamen Lebens sich zu erkennen gibt. Seine Mitglieder (nicht etwa Magdeburger Franciscaner, wie Jürgens meinte) waren zunächst aus Hildesheim gekommen, und die Namen der Einzelnen weisen auf die Rheinlande, Niederlande, Westphalen. Sie nährten sich von eigener Arbeit. Zu Visitatoren für sie waren „die Rectoren und Väter der Congregation von Deventer, Zwoll, Münster, Herford, Hildesheim und Cassel“ (a. a. O., S. VIII) bestellt. Und eben sie heißen nun in einer späteren Urkunde vom Jahre 1540 (ebend. S. XIII f.) „Fratres Lullardi in der Congregation Vallis S. Jheronimi“; sie waren damals „von ihrem Klosterleben und Religion abgestanden, sich beweibet und weltlich worden“. Eine Urkunde vom Jahre 1562 (S. XV) nennt ihre frühere Behausung „den Trolbrüderhof“ (dagegen hat Jürgens für einen Zusammenhang zwischen „Trulbrüdern“ und Franciscanern keinen Beleg beigebracht). Man wird hiernach nicht mehr bezweifeln, daß eben sie auch mit Luthers „Nulbrüdern“ identisch sind. Bekanntlich haben sich jene Brüder besonders eben auch mit dem Jugendunterricht zu thun und sich um ihn verdient gemacht. Zumeist blühte damals ihre Schule in Deventer unter dem Rector Hegius (bis 1498). Nach Magdeburg kam im Jahre 1497 auch der aus Kolditz gebürtige spätere Freund Luthers Wenzeslaus Link auf die Schule, — wol gleichfalls durch jene Brüder angezogen (vgl. sein Leben von Caselmann, in Meurers Leben der Altväter der lutherischen Kirche, Bd. III, S. 333). Insoweit haben wir also das interessante Ergebnis gewonnen, daß der Knabe Luther ein Jahr lang bei jener Gemeinschaft, welche an vielen Orten so thätig und reformatorisch wirkte, seinen Unterricht erhielt. Weiteres aber können wir leider darüber nicht feststellen. Wir wissen nicht, wie tüchtig die in Magdeburg angesiedelten Brüder waren und welche Erfolge sie überhaupt und speciell bei Luther erreichten. Wir dürfen auf diese, da Luther ihrer, so weit wir sehen, nachher nie gedenkt, wenigstens nicht viel Gewicht legen. —

Die Erzählung von dem Verdienste, welches in Eisenach die freundliche Frau Cotta um Luther sich erworben hat, freuen

wir uns ganz festhalten zu dürfen. Schon Mathesius berichtet von der gottesfürchtigen Frau, welche ihn aus Wohlgefallen an seinem Singen und Beten in ihr Haus und an ihren Tisch genommen habe. Er selbst gedenkt ihrer in seinen Tischreden (Bd. IV, S. 75) als seiner „Wirthin zu Eisenach“, von welcher er einmal den Ausspruch gehört habe: „Es ist kein lieber Ding auf Erden denn Frauenliebe, wem sie kann zutheil werden.“ Ihren Namen erfahren wir zuerst bei Ratzeberger. Dieser sagt, Luther habe in Eisenach bei Cuntz Cotta Herberge und Unterhalt gehabt; dessen Frau also war sie. Und in Betreff ihres Hauses können wir nun noch beifügen, daß es ein adeliges war (die Cotta sollen zu Anfang des 15. Jahrhunderts aus Italien eingewandert sein). Als nämlich ein Heinrich Cotta aus Eisenach im Jahre 1540 (cf. Album Wittenb., p. 185) zu Wittenberg studirte und nun dort in Luthers Haus (Belege bei Lingke, Luthers Reisegeschichte, S. 6) aufgenommen war, schrieb dieser (Bd. VI, S. 290) seinetwegen an Friedrich und Bonaventum Cotta zu Eisenach, indem er bei ihnen für ihren „Bruder und Vetter Henrich“ Fürsprache einlegte, daß sie ihm eine Reise nach Frankreich zum Behuf seiner Rechtsstudien und seiner weiteren Ausbildung gestatten möchten; so thun ja, wie er sagt, auch „viele Andere vom Adel“. Den Adeligen also zählte er auch die Cotta bei. Einen Brief gleichen Inhalts schrieb Melanchthon (Corp. Reform., Vol. IV, p. 701) an jene beiden; er nennt sie darin „Ehrbare, Weise und Fürnehme“. Ein Hans Cotta erscheint später als Bürgermeister in Eisenach und als Mitglied der Commission für die Kirchenvisitation im Jahre 1533. Neben der Liebe, die Luther in jenem Hause genoß, mag denn auch der ganze Ton und die Sitte des Patrizierhauses nicht ohne wichtigen Einfluß auf ihn geblieben sein: wenigstens als Gegengewicht gegen anderweitige rauhe Umgebungen und Einwirkungen, — und zwar gerade in denjenigen Jahren seines Lebens, welche für die Bildung des Gemüthes und der Sitte gleich wichtig sind. — Neben den Verdiensten der Frau Cotta um Luther sollten sodann auch die des Schalbischen Collegiums, eines von der Schalbischen Familie reich dotirten, der Armenpflege sich widmenden Minoritenklosters (vgl. Jürgens, Luthers Leben, Bd. I, S. 300), nicht

vergessen werden. Luther gibt nämlich im Jahre 1507 (Bd. I, S. 3 ff.) dem Eisenacher Vicar Braun, dem er gleichfalls für viele Wohlthaten zu danken hatte, auch eine sehr ergebene Danksagung auf an „Schalbense collegium, optimos illos viros, de me certe quam optime meritos etc.“. Näheres wissen wir freilich über ihr Verhältnis zu ihm nicht. Auch bei seinem Verhältnis zu ihnen mag übrigens das zur Frau Cotta eingewirkt haben. Denn diese war nach der Angabe des gründlichen Historikers Tentzel (Saxon. Numismat. lin. Ern., p. 372; bei Lingke a. a. O., S. 6) selber eine geborene Schalbe. — Schade, daß von der würdigen Frau uns nicht mehr bekannt ist. Spätere stellen sie oft wie eine verwittwete Matrone dar. Aber nach Ratzeberger lebte damals offenbar ihr Mann Konrad noch. Mathesius nennt sie „Matrone“. Allein dies ist nach damaligem Sprachgebrauch nicht Bezeichnung für das höhere Alter, sondern für den höheren Stand einer Dame. Gewöhnlich sieht man in jenem Heinrich ihren Sohn; und sehr schön stimmt ja hiefür auch seine Aufnahme in Luthers Haus. Dann muß sie ums Jahr 1500 noch als junge Frau gedacht werden, kann auch nicht wohl, wie später angegeben wird, schon 1511 gestorben sein, war dagegen offenbar 1541 mit ihrem Mann nicht mehr am Leben, da sonst sie und ohnedies ihr Gatte bei jener Angelegenheit Heinrichs nicht unerwähnt bleiben könnte. Unbegreiflich ist, wie Jürgens zugleich jener Angabe ihres Todesjahrs und jener Annahme Heinrichs als ihres Sohnes zustimmen kann.

Für den zum Jüngling und Studenten heranreifenden Luther war nach den herben Kinderjahren im elterlichen Haus, nach der rohen Mansfelder Schule und nach der schweren Zeit, die er in Magdeburg und anfangs in Eisenach als „Partekenhengst“ durchmachte, der bessere und mildere Unterricht in Eisenach und die Freundlichkeit, deren er im Cotta'schen Haus genoß, von unschätzbarem Werthe.

5. Luther als Student; Eintritt in's Kloster.

Für Luthers Eintritt auf der Universität Erfurt steht, wie schon bemerkt wurde, das Jahr 1501 urkundlich fest; nicht minder für seine Promotion zum Magister nach dem dortigen

Magisterverzeichnisse das Jahr 1505. Genauer wird diese seine Promotion durch Mathesius und durch die beiden oben erwähnten Curricula bei Ericeus und in Luthers Werken (Erl. Ausgabe, Br. LXV, S. 257) in den Anfang des Jahres 1505 gesetzt. Bei Valent. Bavar. l. c., T. I, p. 134 steht ohne Angabe des Jahres: Epiphaniae Magister. Ungenau sagt Melanchthon, Luther sei, als er Magister wurde, zwanzig Jahre alt gewesen (zutreffen würde dies dann, wenn Luther im November 1484 geboren wäre). Und mit ungenauer Berechnung kamen vollends Andere offenbar auf Grund dieser Altersangabe und von 1483 als dem Geburtsjahr aus darauf, daß Luther schon 1503 Magister geworden sei; sie übersahen, daß er 1483 erst im November geboren war.

Was Luthers Studien betrifft, so hat er sicher zum Hauptgegenstande derselben die philosophischen Fächer im engeren Sinn, nämlich Logik, Dialektik, Rhetorik und die mit der Philosophie verbundene sogenannte Physik gemacht. Fraglich aber ist nach neueren Darstellungen noch, wie weit er an den Bestrebungen der damals in Erfurt schon recht rührigen jungen Humanisten theilnahm und in persönlicher Gemeinschaft ihnen nahe kam. Eben dies ist besonders wichtig für die Art seiner geistigen Bildung und für den Gang seines inneren Lebens. Ich habe in meiner „Theologie Luthers" schon von dorther sehr bedeutsame Einflüsse der humanistischen Wissenschaft auf ihn angenommen, über welche zwar damals diejenige Richtung seines Innern, die ihn dann in's Kloster trieb, das Uebergewicht behauptete, welche aber, nachdem diese Richtung bei ihm unter dem Lichte des Evangeliums ihre Entwicklung vollendet hatte, sich als fortwirkende, sehr wichtige Vorbedingungen seiner Bildung zum Reformator geoffenbart haben. Je mehr man jene Einflüsse auf ihn anerkennt, desto merkwürdiger wird dann freilich der darauf folgende Uebergang zum strengsten Möchsleben, — desto mehr muß man bei ihm eine große Disharmonie annehmen, die sein Inneres beherrscht habe.

Thiersch nun sagt (a. a. O., S. 11): wenngleich in Erfurt schon einzelne Humanisten, wie Crotus Rubianus, aufgetreten seien, so habe doch der junge Luther nicht zu ihrer Partei gehört, sei vielmehr mit seinem Denken und Streben auf der scholastischen,

priesterlichen Seite gestanden. Kampschulte (Universität Erfurt, Bd. II, S. 3 f.) äußert weit umsichtiger: er habe zwar, dem allgemeinen Zuge folgend, eine Zeit lang dem classischen Altertum sich zugewandt, habe Cicero, Virgil und Plautus gelesen; die Begeisterung aber, welche andere aus den Worten des Alten schöpften, sei ihm fremd geblieben. Die heitere und frohe Weltanschauung der jungen Poeten sei nicht die seinige gewesen. Mit keinem aus dem Humanistenkreis als mit Crotus habe er näheren und freundschaftlichen Umgang gehabt.

Zu berichtigen ist bei Thiersch vor Allem die Meinung, als ob während Luthers Studienzeit schon ein solcher Gegensatz der Parteien hervorgetreten wäre: seine Lehrer in der scholastischen Philosophie, Usingen und Trutvetter, waren mit den bedeutendsten der jungen Humanisten noch in gutem Einvernehmen und wurden gelegenheitlich auch von diesen poetisch verherrlicht. Luther aber gieng nach Melanchthon auch an die Schriften der Alten mit einer mens avida doctrinae. Unter seiner Lektüre nennt Melanchthon auch den Livius und andere Alte. Für eine weite Ausdehnung derselben zeigen namentlich seine eigenen späteren Citate aus lateinischen Dichtern (z. B. auch Horaz, Juvenal), während er oft klagt, daß er in dieser späteren Zeit zum Lesen derselben keine Muße mehr finde. Ohne lebendiges inneres Interesse für sie hätte er ihre Worte sich nicht so eingeprägt. Nur blieb freilich bei ihm dieses Interesse immer dem für jene anderen Studien untergeordnet; auch richtete es sich nicht sowol auf die eigentümlichen Formen und Ideen des antiken Geistes, als vielmehr auf allgemein menschliche Sinnsprüche und auf geschichtliche Bilder aus dem Menschenleben (Melanchthon: „humanae vitae doctrinae et imagines"). Dem Gesagten widerspricht nicht, daß Luther, worauf Kampschulte sich beruft, es später bedauerte, „nicht mehr Poeten und Historien gelesen zu haben" (Erl. Ausg. XXII, 191 f.). Eben noch mehr wünschte er, — wie er denn mit den griechischen Classikern noch gar nicht dort bekannt geworden war. Ueberdies lag nach ihm die Schuld nicht an seiner geringen Neigung, sondern an seinen Lehrern: er habe „dafür müssen lesen des Teufels Dreck, die Philosophos und Sophisten" (a. a. O.). Hat er doch nachher, als er der

Welt ganz absagen wollte, dennoch seinen Plautus und Virgil nicht dahinten gelassen, sondern mit sich in's Kloster genommen.

Noch wichtiger ist für die Beobachtung seines damaligen inneren Lebens seine persönliche Beziehung zu den jungen Humanisten. Schon sein Verhältnis zu Crotus führt weiter, als Kampschulte zugibt. Zwischen ihnen bestand, wie ein späterer Brief des Crotus an ihn sagt (Böcking, Epist. U. Hutten, T. I, p. 307 sqq.), „summa familiaritas, — artissima amicitia“, ruhend auf „similes mores“. So konnte Crotus sagen, einer der begeistertsten jungen „Poeten“, — er, welcher um die Zeit, da er so mit Luther „in contubernio“ (a. a. O., S. 339) zusammenlebte (im Jahre 1504), den Hutten zur Flucht aus dem Kloster Fulda veranlaßte. Er rühmt ferner den Luther von ihrem Zusammenleben her als einen Musiker (a. a. O.): im Zusammensein mit Crotus diente diese Musik doch wol einer heiteren Geselligkeit, wie denn auch Mathesius von Luther erzählt, er sei ein hurtiger und fröhlicher junger Geselle gewesen. Wenn sodann Kampschulte Crotus den „Einzigen aus dem Humanistenkreis nennt, mit welchem Luther näheren Umgang gehabt habe, so darf ich in der entgegengesetzten Annahme jetzt noch weiter gehen als in meiner Theologie Luthers, Bd. I, S. 16 f. Vor Allem bringt in Betreff J. Lange's Kampschulte selbst später (S. 11) ein Citat aus einem Briefe desselben an Mutian, wo er sagt: „Is Doctor Martinus est, quocum Erphurdie perquam familiariter vixi nec parum auxilii bonis in literis olim mihi attulit.“ Lange aber war gleichfalls ein Hauptmitglied jenes Kreises, ausgezeichnet auch durch Kenntnis des Griechischen. In Luthers Briefen tritt ferner als ein Bekannter von ihm, dessen er sich namentlich auch in einem bedenklichen Handel wegen eines ihm vorgeworfenen Unzuchtsvergehens angelegentlich annimmt, öfters ein gewisser Caspar Schalbe aus Eisenach auf (s. die Stellen Bd. VI, S. 693, auch Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 114). Und ein solcher studirte seit 1504 in Erfurt, wurde eifriger Humanist, scharte sich nachher mit den andern um Eoban Heß, war einer der ersten, die von dort aus zu Erasmus reisten (Kampschulte, Bd. I, S. 60. 233. 242). Auch Luthers Verhältnis zu ihm werden wir also, neben schon

älteren Eisenacher Beziehungen, auf Erfurt zurückzuführen haben. Für eine nähere Bekanntschaft Luthers mit dem ebenfalls in Erfurt studirenden Humanisten Petrejus (Peter Eberbach) spricht wenigstens der Umstand, daß Luther später (1520, Bd. I, S. 465) seinerseits den Spalatin erinnern konnte: dieser kenne den Petrejus und seine geistige Begabung schon vom Knabenalter her. Luthers Wissen hievon erklärt sich am besten, wenn er eben in seinen Erfurter Jahren, wo er dort mit beiden zugleich studirte, auch von den Verhältnissen beider in näherem Verkehre Kenntnis erhalten hatte. So dürfen wir weiter auch von Spalatin selbst annehmen, daß wenigstens die erste persönliche Beziehung zu diesem ihm nachher so eng befreundeten Manne sich noch von Erfurt her schrieb, wohin derselbe noch vor Luthers Eintritt in's Kloster von Wittenberg hergekommen war. Endlich möchte ich jetzt gegen meine frühere Aeußerung in der Theologie Luthers, Bd. I, S. 17 vermuthen, daß auch Luthers Freundschaft mit Eoban Heß, obgleich sein erster uns erhaltener Brief an ihn erst aus dem Jahre 1523 stammt, doch schon von Erfurt herrührt, wo Eoban 1504 eintrat. Denn Luther redet mit ihm in den späteren Briefen ganz besonders herzlich und vertraulich. Er begrüßt ihn als „seinen theuersten Bruder" und gibt ihm Grüße auf an seine „charissima cerva cum hinnulis suis" oder an seine „regina cum regulis suis" (Bd. II, S. 313; Bd. III, S. 307; Bd. IV, S. 138; Eoban hieß bekanntlich unter den Poeten Rex). Luther traf zwar, ehe er so schrieb, auch auf seiner Reise nach Worms 1521 in Erfurt mit Heß zusammen. Allein das Wahrscheinlichste ist doch, daß eine solche Freundschaft einen längeren Umgang, der eben nur während des gemeinsamen Universitätsstudiums stattgehabt haben kann, ihren Ursprung verdankte. Daß Luther dem Mutian in Gotha, welcher für längere Zeit das gefeierte Haupt der jungen Humanisten wurde, fremd blieb, beweist nicht gegen seinen freundschaftlichen Umgang mit diesen. Erst allmählich erhielt Mutian ihnen gegenüber diese Stellung; auch Eoban trat ihm erst 1506 nahe.

Wir dürfen nur nicht meinen, daß Luther durch den Umgang mit solchen Freunden von den katholisch-kirchlichen Anschauungen

hätte losgerissen werden müssen, — so wenig als jene selbst von seinen katholisch gesinnten und scholastisch geschulten Lehrmeistern der Philosophie sich lossagten. Immer war er ferner in ihrem Kreis vielmehr, wie ihn auch Crotus nennt, der „gelehrte Philosoph" als selber „Poet". Seine Theilnahme an ihrem heiteren Verkehr schließt ferner keineswegs aus, daß er doch zugleich in seinem Innern mit dunkeln Mächten zu ringen hatte, die ihn zu dauerndem Behagen nie gelangen ließen. Es waren die Gewissensanfechtungen, die ihm bei seiner reichen natürlichen Empfänglichkeit und Begabung für weltliche Geistesanregungen und Genüsse dennoch sein Verhältnis zu dem heiligen Herrn und Richter im Himmel bereitete.

Es war eben wirklich ein großer und, wenn man so sagen will, krankhafter Zwiespalt in ihm. Und dieser offenbarte sich nun vollends in der Gewaltsamkeit, womit er zuletzt plötzlich von der Welt sich losriß, ja, wie er selbst es auffaßte, durch eine höhere Gewalt von ihr losgerissen wurde.

Denn sein Uebertritt in's Kloster erhält, je mehr wir auf die ältesten Nachrichten darüber zurückgehen, nur desto mehr eben den Charakter des Plötzlichen und Gewaltsamen.

Wol verweist Melanchthon zur Erklärung desselben mit Recht auf Luthers allgemeine Disposition zu jenen schweren Anfechtungen, und Luther selbst erklärt, schon von seiner frühen Jugend an durch bange Furcht vor Gott gequält worden zu sein. — Auch scheinen körperliche Zustände ihm bange Gedanken an einen frühen Tod erzeugt zu haben. Wenigstens sagt eine bekannte alte Erzählung, daß ihn während seines Baccalaureats bei Klagen über seine Gesundheit ein Freund mit der Aeußerung getröstet habe, es werde vielmehr noch ein großer Mann aus ihm werden. Wir bemerken übrigens, daß nach der ältesten, aus Luthers eigenen Reden stammenden Darstellung bei Valent. Bavar., T. I, p. 265 und ebenso nach dem Cod. chart. bibl. duc. Goth., 4°, No. 148, p. 127 bei Jürgens I, 317 der Tröstende nicht, wie nach Mathesius' Angabe, ein alter Priester, sondern ein befreundeter, aus Meiningen gebürtiger Student war und daß hiernach diese Angabe zu berichtigen ist: gewiß konnte in der Ueberlieferung leichter aus dem in

Anfechtung tröstenden Studenten ein hiezu berufener Priester werden als umgekehrt. — Endlich war er im Jahre seines Uebertritts durch den jähen Tod jenes anderen Freundes erschüttert worden, der nach Melanchthon durch einen ihm nicht näher bekannten Unfall weggerafft, nach Mathesius erstochen worden ist. Näheres wissen wir über ihn nichts; den Namen Alexius, welchen ihm auch Kampschulte (Bd. II, S. 4) noch beilegt, hat er erst durch ein Misverständnis in der späteren Sage erhalten (vgl. unten).

Allein die Entscheidung, — und zwar eine schnelle und mit Einem Mal abgemachte Entscheidung brachte für Luther erst der Donner und Blitz des Gewitters, das im Sommer 1505 bei Erfurt über ihn losbrach. Eben auf dies, so sagenhaft es erscheinen möchte, führen die sichersten, ältesten Nachrichten. Der merkwürdige Gegenstand verdient eine genauere Aufführung derselben.

Wie Luther selbst damals, als er sich von seinen Freunden losriß, um Mönch zu werden, ihnen das Motiv seines Schrittes darstellte, zeigt Crotus' Aeußerung (Epist. Hutt. l. c., p. 311): „Te redeuntem a parentibus coeleste fulmen veluti alterum Paulum ante oppidum Erffurdianum in terram prostravit atque intra Augustiniana septa compulit e nostro consortio tristissimo tuo discessu.“ Der Vergleich mit Paulus' Bekehrung, wobei speciell an eine wunderbare Kundgebung vom Himmel zu denken ist, wurde auch im Augustinerkloster auf den frommgewordenen Luther angewandt, vgl. Seidemann, Lutherbr., S. 11 f. Als sodann Luther im Jahre 1507 gegen seinen Vater, der ihm über seinen Schritt schwer gezürnt, jedoch seither wieder verziehen hatte, auch diesen Schritt selbst rechtfertigen wollte, stützte er sich darauf, daß er dort „de coelo terroribus“ gerufen worden sei. Er meinte damit jenen speciellen, ihm immer noch wie ein Wunder erscheinenden äußeren Vorgang. Sein Vater antwortete ihm: „wollte nur Gott, daß es kein Teufelsgespenste wäre“. Dies bringt Luther selbst 1521 (Br. VI, S. 26)[a]) seinem Vater wieder

a) Die deutsche Uebersetzung dieses Schreibens (Br. II, S. 101) ist sehr ungenau.

in Erinnerung. Er erzählte es ferner seinen Zuhörern noch 1544 in einer Predigt am 2. Epiphanias, aus welcher ein längeres Stück bei Valent. Bav., T. II (nicht, wie Tentzel angibt, T. I), p. 752 sqq. mitgetheilt und hiernach bei Tentzel, Historischer Bericht vom Anfang — der Reformation, Bd. I, S. 146 ff. abgedruckt ist (Luther predigte dort von den Rechten der Eltern über die Kinder gegen die Juristen, wie auch schon in der Predigt am Epiphanienfest 1544, welche wir in den Tischreden bei Förstemann, Bd. IV, S. 491 ff. finden). Daß jenes Gespräch mit seinem Vater sich bei der Feier seiner Priesterweihe 1507 zutrug, erfahren wir aus der zweiten Stelle. Dazu erklärt Luther in jenem Briefe: „neque enim libens et cupiens fiebam monachus, — agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum“. Mit diesen Aeußerungen Luthers stimmen endlich ganz seine Angaben in den Colloquia (T. III, p. 187) überein. Er erzählt hier noch genauer, wie er im Schrecken gerufen habe: „Hilf, liebe St. Anna, ich will ein Mönch werden.“ Er sagt ferner: nachher habe er wol Reue über sein Gelöbnis empfunden, sei aber dabei beharrt und habe, nachdem er den Entschluß ausgeführt, nie einen Gedanken an Austritt aus dem Kloster gehegt, sondern sei der Welt rein abgestorben gewesen. Das Gefühl der Reue, von welchem er hier redet, stimmt ganz dazu, daß er das Gelöbnis plötzlich und wie gezwungen gethan, — die Festigkeit, mit welcher er dennoch bei diesem beharrt, ganz dazu, daß er durch den Ruf von oben sich genöthigt glaubte.

Einen Hinweis auf den Tod jenes Freundes haben wir aus Luthers Munde nicht. Auch Ratzeberger führt nur das „ungewöhnliche grausame Gewitter an“, unter dessen Schrecken Luther niedergefallen sei und gedacht habe, er wolle, wenn er entrinne, Mönch werden. Melanchthon dagegen redet auffallenderweise nur von jenem, nicht von diesem Vorfalle. Wir können jetzt darin keinen Beweis mehr gegen die Geschichtlichkeit und große Bedeutung des letzteren sehen. Vielmehr möchte von ihm Melanchthon um deswillen geschwiegen haben, weil er fürchtete, dieses Benehmen Luthers möchte einer nüchternen Beurtheilung allzu seltsam und als Zeichen eines sehr krankhaften inneren Zustandes erscheinen.

Uns aber ist es eben für die Zustände tiefen inneren Zwiespaltes und Kampfes, worunter die ruhige Besinnung ihm bei solchem äußerem Anlaß vollends entschwinden konnte, bezeichnend. Auf eine seltsam erscheinende, aus innerem Zagen und Kämpfen hervorgehende Haltung Luthers, die er noch bis zuletzt vor seinem Eintritt in's Kloster kundgab, dürfte dann auch ein ihm später durch Hieronymus von Ochsenfahrt (bei Seidemann, Lutherbr. XIII) gemachter Vorhalt sich beziehen: „Du solltest nicht ander Leut nach deiner Ungeschicklichkeit richten, von der man sagt, wie angegeben soll haben, der dich bis vor die Pforten des Augustinerklosters zu Erfurt geleitet hat."

Für die weiteren äußeren Umstände jenes Vorganges ist wieder an den Brief des Crotus zu erinnern, wornach Luther damals auf einer Rückreise von seinen Eltern bis in die Nähe Erfurts gelangt war. Am meisten aber bietet der bereits angeführte Abschnitt der Colloquia dar. Ich gebe die Hauptsätze in dem von Bindseil edirten Texte wieder, jedoch mit einigen Aenderungen nach dem Rebenstockischen Text und mit derjenigen Interpunction, welche der Zusammenhang erfordert: „Anno 1539, 16 Julii in die Alexii dicebat D. M. Lutherus: heute ist die jetzige Zeit, da ich in das Kloster gegen Erfurt gezogen . . . Et incipiebat recitare historiam[1], quomodo vovisset votum, cum fuisset ante (bei Bindseil: c. autem fuiss.) in itinere vix 14 diebus et prope Stotternheim non longe ab Erphordia fulmine consternatus dixerit (bei Bindseil: dixerat): hilf die liebe St. Anna u. s. w." Ich ziehe „cum etc." zum Vorangehenden und lese nach Rebenstock „ante", da die Conjunction nur so einen und zwar einen wirklich angemessenen Sinn gewinnt. Darauf folgt die originelle Bemerkung Luthers, Gott habe „Anna" hebräisch, nämlich = חָן verstanden, dann die weitere Erzählung, wie er bereut, aber trotz des Widerrathens vieler beharrt, am 15. Juli noch einmal die besten Freunde zum Abschied zu sich geladen und am Alexiustag von ihnen unter Thränen das Geleit in's Kloster erhalten habe.

Dieses Stück stammt aus einer Redesammlung, welche nach innern Anzeichen (vgl. Colloqu., T. I, p. 38 sq.) den Anton Lauterbach zu ihrem Verfasser oder wenigstens Haupturheber hatte.

Digitized by Google

Er war 1538 und 1539 Diakonus in Wittenberg, wo er von dem ihm sehr befreundeten Luther sich am 23. Juli 1539 verabschiedete, um einem Ruf nach Pirna zu folgen (T. III, p. 127). Die Tage, an welchen Luther namentlich in jenen Jahren die mitgetheilten Reden gethan, sind großentheils bestimmt angegeben. Unmittelbar vor unserem Redestück steht eines vom 2ten und eines vom 3. Juli. Der, welcher sie niederschrieb, hat sie offenbar sogleich wie in einem Tagebuch aufgezeichnet. So spricht denn Alles für die Zuverläßigkeit der Mittheilung.

Luther befand sich also auch hiernach bei jenem Vorfall auf einer Reise. Auf jenes „ante“ wird das folgende „vix 14 diebus“ zurückzubeziehen sein; denn nicht daran, wie lange die Reise gewährt habe, wird Luthern und dem Aufzeichner gelegen gewesen sein, sondern vielmehr am Zeitverhältnis zwischen dem Alexiustag und dem Vorfall, welcher die Veranlassung des Gelübdes war. Dieser fällt demnach etwa auf den 2. Juli. Und hiemit trifft nun auch die Angabe bei Valent. Bav., T. I, p. 134 zusammen: „Visitationis (d. h. am Tag der Heimsuchung Mariä) territus tonitru; Alexii factus monachus anno 5.“

In jenem Curriculum bei Ericeus steht nun allerdings: „in fine ejusdem anni (nämlich dem der Magisterpromotion) monachus factus sum“. Und Mathesius sagt: „Am Ende desselben Jahres, da ihm sein Freund erstochen wird und ein Wetter . . . ihn hart erschreckt, . . . beschließt er, . . . er wolle in's Kloster gehen.“ Aber auch Ratzeberger sagt, er sei bald nach dem im Sommer erfolgten Vorfalle trotz des Abredens seiner Genossen in's Kloster eingetreten. In dem sonst fast ganz wie bei Ericeus lautenden Curriculum Erl. Ausg. LXV, 257 fehlen die erwähnten Worte; sie sind demnach wol erst später beigesetzt oder von einem genauer Unterrichteten wieder gestrichen worden. Wir haben keinen Grund, die so bestimmte Angabe der Colloquia preiszugeben. Die andere Angabe könnte dadurch veranlaßt worden sein, daß man für die juristischen Studien, welche Luther als Magister noch trieb und zugleich für Vorlesungen, die er nach einer, übrigens nicht bezeugten Ueberlieferung, als Magister gehalten haben sollte, noch eine längere Zeit annehmen zu müssen glaubte. Nicht unmöglich

ist auch, daß ihm, was freilich nur selten geschah, das ordnungsmäßige Noviziatsjahr wegen seiner eifrigen Hingabe an's Mönchtum verkürzt, daß er so noch vor Schluß des Jahres 1505 zum förmlichen Mönchsgelübde zugelassen worden, und daß hieraus jene Angabe entstanden ist. — Ganz unberechtigt ist die Bemerkung Meurers (S. 16, Anm. 2), daß wir, wenn Luther wirklich am Alexiustag in's Kloster gegangen sein sollte, dafür das Jahr 1506 anzunehmen hätten. Nichts nöthigt hiezu. Bei einer Annahme des Jahres 1506 würde auch die Zeit seines Noviziats und seines Mönchstums bis zu seiner schon am 2. Mai 1507 erfolgten Priesterweihe zu kurz. Meurer (S. 17, Anm. 3) würdigt jene Colloquia überhaupt viel zu wenig und scheint nicht näher mit ihnen bekannt zu sein.

Daß Luther den rasch gefaßten Entschluß auch rasch ausführte und sich nicht einem längeren Kampf über denselben preisgab, ist wieder bezeichnend für die Art, wie er ihn gefaßt hatte und wie er ihn auffaßte.

Für die innere Stimmung endlich, in welcher der Entschluß selbst unter dem schreckhaften äußeren Eindruck bei ihm entstand, erinnern wir auch noch einmal an die vorangegangene Reise. Wol lag ein Zusammensein mit seinen Eltern hinter ihm, bei welchem statt solcher Gedanken vielmehr von der rühmlich erreichten Magisterwürde und von den Studien und Aussichten der nach des Vaters Wunsch von ihm ergriffenen Jurisprudenz die Rede war. Nun aber war er auf der Reise allein mit sich selbst, mit der Frage nach seinem wirklichen Beruf, mit dem innern Zwiespalt, mit den Anforderungen eines strengen Gottes, dem er in seinem bisherigen Leben nimmermehr genuggethan habe. Da kam in den Schrecken des Gewitters die Angst des plötzlichen Todes und Gerichtes über ihn. Er zerriß die Bande, die ihn an diese Welt geknüpft hatten, und floh in die Mauern des Klosters.

Blicken wir noch von dem geschichtlich feststehenden Hergang auf die spätere Ueberlieferung, so hat diese bekanntlich die Tödtung jenes Freundes und das Gewitter combinirt: sie läßt jenen durch dieses an Luthers Seite erschlagen werden. Ferner hat der Freund, dessen Tod Luther zum Eintritt in's Kloster veranlaßt haben soll,

vom Alexiustag, an welchem dieser Eintritt erfolgte, den Namen Alexius bekommen. Wann die Ueberlieferung so sich gestaltet hat, vermag ich nicht nachzuweisen; es scheint erst im Verlaufe des 17. Jahrhunderts geschehen zu sein. Daß, wie Meurer (S. 17) angibt, jene Geschichte von Alexius' Tod im Gewitter schon in der Sammlung des Valent. Bavar. sich finde, ist unrichtig. Ich finde sie zuerst bei Tentzel, Historischer Bericht, Bd. I, S. 145 (Tentzel, dessen Schrift 1717 herausgegeben worden ist, lebte bis 1707). Es heißt hier: Luther sei „in einem großen Gewitter selbst zu Boden gefallen, und, wie Etliche melden, ein anderer junger Student nahe bei ihm erschlagen worden“. Tentzel bezeichnet jene „Etliche“ nicht. Den Namen Alexius scheinen auch sie für den Studenten noch nicht gekannt zu haben.

Neuerdings ist für die Geschichte von Luthers Eintritt in's Kloster von Jürgens und von Neudecker in seiner Ausgabe Ratzebergers auch ein alter Bericht beigezogen worden, wornach er seine Absicht seinem Lehrer A. Stoffenstein anvertraut, dieser ihm das Franciscanerkloster angerathen und dann dort die Mönche ihn von einer vorangehenden Mittheilung an seine Eltern abgehalten hätten (Cod. chart. Goth., No. 153). Dieser Bericht handelt aber, wie auch Meurer (S. 18) bemerkt, gar nicht von Luther, sondern von Fr. Myconius. Gustav Freytag hat ihn in seinen Bildern aus der deutschen Vergangenheit (15. und 16. Jahrhundert, Abschnitt 4) sehr schön verwerthet.

6. Romreise; Doctorpromotion.

Für Luthers Priesterweihe 1507 und seinen Uebergang aus Erfurt an die Wittenberger Universität sind die Zeitangaben gesichert. Ueber die Vorgänge und Entwicklungen seines inneren Lebens während des Aufenthalts im Erfurter Kloster hat er selbst später genügend sich geäußert. Die Biographieen Luthers haben mit Recht vor Allem hievon Gebrauch gemacht. — Dagegen hat sich die historisch-theologische Forschung (und so, wie ich ausdrücklich bekenne, auch meine „Theologie Luthers“) weit noch nicht genug mit der Frage nach seinen damaligen wissenschaftlichen Studien, sofern sie an die Schriften von Biel, Occam und d'Ailly sich an-

schlossen, und mit den Einflüssen, die von hier aus noch später bei ihm bemerklich seien, beschäftigt. Sie müßte jedoch den Gegenstand einer besondern Untersuchung bilden, welche genau in Einzelnheiten seiner späteren Theologie einzugehen hätte.

Für die Zeit seiner akademischen Wirksamkeit in Wittenberg fehlt es uns bis zu dem Abschnitt, aus welchem seine ersten uns erhaltenen Predigten und Schriften stammen, besonders an einem Einblick in den Inhalt und Charakter seiner Vorlesungen. Leider aber haben hiefür keine neuen Quellen oder auch nur einzelne Notizen sich erschlossen. Ich wüßte darüber dem, was ich kurz a. a. O. ausgeführt habe, nichts Wesentliches nachzutragen.

Nur über diejenigen beiden speciellen Momente aus diesem Lebensabschnitt Luthers, welche schon am meisten Erörterung gefunden haben, möchte ich hier noch einige Bemerkungen beifügen.

Sie machen hinsichtlich des ersten Punktes, der Romreise Luthers, keinen Anspruch auf Wichtigkeit, scheinen mir aber doch nicht überflüßig.

In Betreff der Zeit jener Reise kann bekanntlich zwischen dem Jahr 1510, für welches mit den meisten Neueren auch ich mich bisher entschieden hatte, und zwischen dem Jahre 1511, welches Melanchthon angibt, noch gestritten werden. Für das Jahr 1510 haben wir (vgl. Theol. Luthers, Bd. I, S. 60 und Götting. Gel. Anzeigen 1860, S. 604 f.) folgende Aeußerungen Luthers selbst, — aus der Schrift „wider das Papsttum zu Rom" vom Jahre 1545, wo er freilich nur sagt: „Anno Domini (ist mir recht) 1510 war ich zu Rom" (Erl. Ausg. XXVI, 125); aus dem „Kurzen Bekenntnis vom heil. Sacrament" vom gleichen Jahr, wo er bestimmt sagt, er sei Anno 1510 durch Mailand gekommen (a. a. O. XXXII, 424); aus einer Handschrift, auf welche Mathesius sich beruft mit den Worten: „Im 1510. Jahr, wie seine eigene Handschrift bezeuget, sendet ihn sein Convent ins Klosters Geschäften gen Rom." Entgegensteht bei ihm die Aeußerung in seiner Vorrede zum Visitatorenunterricht für's Bistum Naumburg vom Jahre 1545 (Erl. Ausg. XXIII, 10): „ich hab zu Rom gehört sagen vor 34 Jahren", was also auf's Jahr 1511 zu führen scheint; ferner in den Tischreden (Förstemann, Bd. IV, S. 435, nach dem

Aurifaber'schen Texte): „D. Luther erzählte eine Historie, daß, als er anno 1511 wäre von Rom kommen und durch Augsburg gezogen u. s. w." Schon ein Theil der bisher angeführten Stellen war den neueren Biographen Luthers entgangen. Noch unbenutzt sind für unsere Frage die von Bindseil herausgegebenen Colloquia, und auch die hergehörigen Stellen des von Rebenstock herausgegebenen Textes sind nur selten gebraucht worden. Dort nun heißt es T. I, p. 165: „anno 10 cum primum civitatem (Romam) inspicerem etc." (ebenso bei Rebenstock); T. III, p. 175: „nono et decimo (bei Rebenstock: anno 10) abii Romam"; T. III, p. 261: „anno 9 profectus est Romam" (nicht bei Rebenstock). Im Rebenstock'schen Text steht außerdem noch zweimal, nämlich einmal mit Luthers Worten, das andere Mal in einer chronologischen Tafel, die Jahresangabe, — und zwar beidemale wieder 1510 (bei Bindseil, Colloqu. T. III, p. 169, not. 33; p. 154, not. 74). Jenes Curriculum bei Ericeus endlich gibt, angeblich aus Luthers Autograph, das Jahr 1509. — Hiernach wird an der Richtigkeit der Entscheidung für's Jahr 1510 nicht mehr zu zweifeln sein. Die Stelle der erwähnten Vorrede (Erl. Ausg. XXIII, 10) beweist hiegegen um so weniger, da sie nicht direct, sondern nur vermöge einer Berechnung, die bei Luther auch ungenau sein konnte, das Jahr uns angibt; überdies konnte die im Jahre 1545 publicirte Vorrede auch schon zu Ende des Jahres 1544 geschrieben sein. Der Einen Stelle der deutschen Tischreden (wo übrigens der Stangwald'sche Text 1508 setzt) stehen alle die Stellen der Colloquia entgegen, welche überdies auch sonst vor den deutschen Tischreden in Hinsicht auf Originalität und Genauigkeit großentheils den Vorzug verdienen. Findet ein Schwanken statt, so findet es nicht minder statt nach dem Jahre 1509 als nach dem Jahre 1511 hin. — Melanchthon vermochte offenbar über die Romreise überhaupt nichts Genaues anzugeben. Er erwähnt sie nur nebenbei: „post triennium Romam profectus .... ornatus est gradu doctorum". Wol eben diese seine Zusammenstellung hat dann, obwol er selbst die Doctorpromotion durch die nachfolgende Angabe, daß sie in Luthers 30. Lebensjahr falle, erst in's Jahr nach der Romreise, also in's richtige Jahr 1512 verlegt, doch zu der

falschen Auffassung Anlaß gegeben, als ob beide Vorgänge Einem Jahre zugehören würden. Durch einen Denkvers bei Val. Bav., T. I, p. 573, der durch die in ihm enthaltenen Zahlzeichen die Jahreszahl andeutet, wird der zweite Vorgang mit dem ersten in's Jahr 1511 verlegt.

Gereist ist Luther sicher in amtlichem Auftrag von Seiten seines Ordens, wahrscheinlich wegen streitiger Verhandlungen über eine durch den Provinzialvicar Staupitz verfügte Einrichtung, — gewiß nicht als Widersacher des Staupitz, seines speciellen persönlichen Gönners und Freundes, — vielleicht weil eben er das Vertrauen beider Theile genoß. — Zugleich aber hält nun namentich Jürgens (Bd. II, S. 271) noch daran fest, daß er mit seiner Reise ein altes Gelübde zu lösen gehabt habe. Ja Jürgens macht dies zum vornehmsten Beweggrunde der Reise. Auch Schneider (Luthers Promotion zum Doctor [1860], S. 6 f. Anm.) erkennt an, daß Luther selbst als Grund der Reise ein von ihm n Erfurt abgelegtes Gelübde bezeichnet. In meiner Theologie Luthers, Bd. I, S. 60 f. habe ich Zweifel hiegegen vorgetragen. Die älteste darüber vorhandene Nachricht nun haben wir in den Colloquia ed. Binds., T. III, p. 169 vor uns, mit deren Inhalt übrigens auch der von Jürgens citirte Rebenstock'sche Text ganz zusammenstimmt. Jürgens findet, daß Luther ein Gelübde zur Wallfahrt nach Rom schon in seinen Kinderjahren gethan und in Erfurt zweimal wiederholt habe. Nach den Colloquia aber hat Luther vielmehr geäußert: „causa profectionis erat confessio quam volebam a pueritia usque texere und fromm werden; Erphordiae bis talem feci confessionem (bei Rebenstock: confessionem generalem)". Nicht von einem Gelübde also redet er, das er gethan hätte, sondern von einer Beichte, die er in Rom habe ablegen wollen, nachdem er schon zweimal eine solche in Erfurt abgelegt; nicht von einem seit seiner Kindheit gehegten Wunsch oder Gelöbnis, sondern von einer Beichte, welche er von seiner Kindheit her „weben", d. h. welche sein ganzes Leben von der Kindheit an umfassen sollte; eben durch eine solche Generalbeichte hatte er sich schon in Erfurt zu erleichtern versucht. Wenn er sodann in jener Aeußerung den Wunsch, in Rom so zu beichten,

zum Motiv seiner Reise macht, so einigt sich dies mit allen den andern alten Angaben von einem ihm zutheil gewordenen Auftrag leicht dahin, daß der amtliche Auftrag bei ihm mit dem persönlichen Wunsche zusammentraf und er in diesem Wunsche freudig jenen Auftrag ergriff (vgl. auch Schneider a. a. O.). Im Uebrigen bleiben wir dabei, daß bei seiner damaligen äußern und innern Lage der Wunsch für sich ihn nicht mehr nach Rom geführt haben würde.

Wir sind hiemit schon auch auf die Bedeutung der Romreise für sein inneres Leben und seine religiöse Entwicklung hingeführt. Er sah jetzt, wie er später oft aussprach, die Greuel des Verderbens an der Stätte, die ihm bisher noch für die heiligste gegolten hatte. Noch war er, während er bereits der vergebenden Gottesgnade und der von Gott geschenkten Gerechtigkeit sich zuzuwenden gelernt hatte, doch voll Verlangens, auch den ganzen Reichtum der äußerlichen kirchlichen Gnadenmittel zu genießen; er erfuhr jetzt, wie auch der andächtigste Besuch der heiligen Orte Roms so gar nichts der nach Heil dürstenden Seele gewährte. Hinsichtlich des Beichttrostes, den er in Rom hoffte, bemerkt er: „homines indoctissimos Romae inveni, qui me plus offendebant quam aedificabant“.

Hier tritt nun noch speciell die bekannte Erzählung ein, wie er, die Pilatustreppe in Rom hinaufrutschend, mit Donnerstimme in seinem Innern die Worte vernommen habe: „der Gerechte wird seines Glaubens leben“. Sie stammt von G. Mylius in Jena, welcher sie von Luthers Sohn Paul vernommen hatte. Bei allen Neueren seit Lingke finde ich sie nur in dem deutschen Auszuge Benjamin Lindners (Junii Compendium Seckendorfianum [1755], p. 40 sq.) angeführt. Ich habe den Grundtext vor mir in „G. Mylii In Epistolam ad Romanos ... explicatio (Jenae 1595), Praefatio“.

An ihrer Geschichtlichkeit zu zweifeln (vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 81) haben wir keine Ursache. Luther lief ja in Rom nach seinem eigenen Ausdruck „wie ein toller Heiliger durch alle Kirchen und Klüfte, glaubte Alles, was daselbst erstunken und erlogen ist“. Die Einwendung bei Brandes,

Luthers Reise nach Rom (1859) (Gött. Gel. Anz. a. a. O.) bezieht sich bloß darauf, daß jene Treppe nach Jürgens die der Peterskirche gewesen sein sollte. Mylius sagt: „gradus nescio quos scalae Pilati, quam Jerosolyma ex dicasterio Romam translatam mentiuntur Romanenses“. Es ist die noch jetzt vorhandene scala santa vor der Capella Sancta Sanctorum.

Jener innere Eindruck aber, den Luther dort empfangen, wird häufig und auch noch von Meurer (S. 39) viel zu unvermittelt hingestellt. Er ist keineswegs etwa der innern Erschütterung Luthers im Gewitter bei Erfurt zu vergleichen. Ganz anders verhält es sich nach Mylius: jenes paulinische Wort hatte sich Luthern schon vor der Romreise tief in's Herz gesenkt; es hatte ihn schon auf der Wallfahrt nach Rom mit immer wachsender Gewalt verfolgt; nach der Rückkehr aus Rom lernte er die Bedeutung des Wortes und den Kraftinhalt des ganzen Briefes vollends verstehen und begann endlich in göttlichem Antrieb sein großes Werk. —

Nur Weniges, aber nicht Unwichtiges habe ich mit Bezug auf Luthers Doctorpromotion vorzutragen.

Es betrifft nicht die äußern Umstände derselben. Dafür ist auf Schneiders Darstellung (a. a. O.) zu verweisen. Bedauerlicherweise hat Meurer, mit ihr unbekannt, einige schon durch sie gerügte Irrtümer in seiner neuen Auflage wiederholt: der eine von Luthers Beiständen hieß nicht Virimontanus, sondern Viridimontanus (der andere war W. Linck); die Quittung Luthers für die ihm aus der kurfürstlichen Casse gewährten Promotionsgelder ist nicht „Sonnabend nach Micha. Francisci“, sondern „Sonnabend nach Francisci“ datirt; zum Licentiaten der Theologie ist Luther nicht erst im Beginn seiner Doctorpromotion am Nachmittag des 18. October, sondern schon am 4. October gemacht worden.

Wol aber ist noch die Frage zu entscheiden, was von der Rede zu halten sei, welche zuerst Schütze aus Aurifabers Nachlaß veröffentlicht und Schneider a. a. O. als Luthers Doctorrede neu herausgegeben hat[a]). Daß sie dies sei, nimmt seither namentlich auch G. Plitt für sicher an (Zeitschr. für Protestant. und Kirche

a) In Lutheri Opera varii argumenti etc., Francofurti 1867, steht sie Vol. IV, p. 315 sqq.

1865, S. 380; Zeitschr. von Guerike und Delitzsch 1865, S. 350; Einleitung in die Augustana, Bd. I, S. 46 ff.). Wäre sie es, so hätte Luther mit einer für seine damalige Entwicklungsstufe höchst merkwürdigen Sicherheit, Klarheit und Energie, ferner ohne einen Gedanken an Widerspruch oder Aufsehen unter seinen Zuhörern die Weisheit, die allein bei Christus zu finden sei, verkündigt und schon mit rücksichtsloser Schärfe gegen einen Erasmus öffentlich sich geäußert. Eben darum aber erregt jene Annahme die stärksten Bedenken. Andererseits trägt Sprache und Geist der Rede das originellste lutherische Gepräge. Und so frei und kühn sie ihre Gedanken vorträgt, so bescheiden stellt der Redner im Eingange sich als einen unwürdigen und dem Gebote seiner Lehrer folgenden Promovendus hin. Bei der Abfassung der „Theologie Luthers“ habe ich zu meinem Bedauern Schneiders Schrift übersehen. Seither vermochte ich jene Bedenken schlechterdings nicht zu erledigen und doch auch einen andern Ursprung der Rede nicht zu erklären. Die erwünschte Aufklärung aber finde ich nun bei Valent. Bav., T. I, p. 725 sqq. Hier steht die Rede mit der Ueberschrift: Oratio Lutheri composita in promotione Petri Palladii. Daß bei einer Promotion ein Professor die vom Promovendus zu haltende Rede verfaßte, dafür haben wir besonders unter Melanchthons Reden genug Beispiele (vgl. die „Praemonenda“ Corp. Reform., Vol. X, p. 678). So bringt ebenderselbe Valent. Bav. p. 766 sqq. eine Rede Melanchthons für Anton Lauterbach; der Eingang lautet ganz ähnlich wie bei jener Luthers, nur noch viel bescheidener. Auf eine Abfassung jener Rede durch Luther, aber in weit späterer Zeit, weist auch der Umstand, daß sie in Aurifabers Sammlung bei den Handschriften vom Jahre 1538 lag. Und das Jahr zuvor hat Palladius, Luthers Schüler, der dann als Bischof nach Dänemark abgieng, wirklich in Wittenberg unter Luthers Dekanat die Würde eines Licentiaten und eines Doctors der Theologie erlangt (vgl. Sennert, Athenae itemque inscript. Wittenb., p. 88. 99; Corp. Ref., Vol. XI, p. 324 sqq.).

Die Frage über den Ursprung der Rede wird hiemit erledigt sein: sie ist von Luther verfaßt werden, um von Palladius vorgetragen zu werden.

Für die Emendation des Textes der Rede ergeben sich aus Valent. Bav., während derselbe auch bei ihm im Uebrigen sehr verderbt ist, folgende Nachträge zu den Verbesserungen Schneiders. Seite 11, Zeile 7 von oben bei Schneider: statt possim — possum. Z. 12 statt Atque — atque ut. Z. 16 hinter contradicere: De hoc enim loco nunc mihi dicere placuit. Z. 25 (vgl. Anm. 1) statt sed — id. S. 12, Z. 1 statt dicit — odit. Z. 7 statt tum — tamen (ebenso Schneider). Z. 8 statt sed — scil. (ebenso Schneider). Z. 8 statt non per naturam — non naturam (wornach S. 9 bonum nicht, wie Schneider vermuthet, geändert werden muß). Z. 10 statt etiam — etiamsi (ebenso Schneider). Z. 11 vor exitium: et. Z. 12 statt hic — hoc. Z. 21 statt indicare — judicare (ebenso Schneider). Z. 27. 28 statt ingenium. Nam .... theol. dicit: — ingenium, naturam et quae naturae sapientia esse potest. Nihilominus eos carere theologia dicit. S. 13, Z. 26 statt nominari — nominare (ebenso Schneider; das folgende sinnlose „quibus cum“ steht auch bei Valent. Bav.). S. 15, Z. 11 statt ut serventur confisi — in semet confusi. Z. 17 vor nobis etc.: sed valeant illi, nobis etc. — Zu den Worten S. 13, Z. 30. 31, zu welchen Schneider ein Fragezeichen setzt, bemerke ich, daß sie bei Valent. Bav. gleich lauten und einen guten Sinn geben: ignoti nulla cupido, (Komma, nicht Semikolon ist zu setzen) certe multo minus sermo est, — das heißt: nach Unbekanntem begehrt man nicht, viel weniger weiß man davon zu reden.

Luthers Rede, obgleich erst seiner späteren Zeit zugehörig, hat es auch so sehr wohl verdient, wieder an's Licht gezogen zu werden. Sie ist die einzige derartige akademische Arbeit, die wir noch von ihm haben. Das Aelteste aber, was wir aus seiner Feder besitzen, bleiben demnach, abgesehen von einigen Briefen, seine handschriftlichen Randbemerkungen zum Psalter aus den auf 1512 nächstfolgenden Jahren. Im Jahre 1515 beginnen die uns noch von ihm erhaltenen Predigten. Von da an legt sich die weitere Entwicklung seines Geistes uns in ihren Erzeugnissen offen dar.

2.

Die Grundsätze des modernen Denkens in ihrer Anwendung auf das Christentum.

Von

D. Meuß,

ord. Professor der Theologie in Breslau.

Die Frage um das Verhältnis von Denken und Glauben, Vernunft und Christentum, so alt und für jede Zeit unentfliehbar sie ist, hat doch ihre schärfste Zuspitzung, wie ihre brennendste Gewalt erst auf protestantischem Boden und in der Luft der Gegenwart erhalten. Die doppelte Buchhaltung mit kirchlichem und privatem Glauben, mit theologischer und philosophischer Wahrheit, wenn sie irgendwo sich ohne böses Gewissen durchführen lassen sollte, ist wenigstens da völlig unhaltbar, wo persönliche Ueberzeugung so, wie im Bereiche evangelischen Bekenntnisses, einem jeden in's Gewissen geschoben und auch als das treibende Motiv der Theologie erwartet wird. Und doch hat diese Ueberzeugung niemals mit größeren Schwierigkeiten zu ringen gehabt als jetzt. Die Formeln, welche noch vor wenigen Decennien so manchen in den Traum glücklich erreichter Ueberwindung aller Gegensätze, auch des Gegensatzes von Glauben und Wissen wiegten, sind längst mit Recht um jeden Credit gekommen und haben nur einem desto tieferen Mistrauen gegen alles Raum gegeben, was diese Kluft äußerlich zuzudecken Miene macht. Statt der Philosophie hat inzwischen die Naturforschung den Vortritt unter den Wissenschaften übernommen, und nun dringt auf das Christentum, das wie eine Ruine aus alter Zeit hindernd auf betretenem Wege stehen geblieben ist, die Bildung des Tages mit der vereinten Macht der Thatsachen und der befestigten Denkgesetze ein, um es entweder ganz hinwegzugeräumen oder doch zu zeitgemäßer Umgestaltung zu nöthigen. Unter den

bestellten Wächtern Zions möchten da nicht wenige je eher je lieber Frieden mit der Macht schließen, die ihnen zu stark geworden ist; andere aber, die nicht ablassen, zu verteidigen, was ihnen befohlen ist, gerathen in der Hitze des Kampfes auf unhaltbare Positionen oder schießen über das Ziel hinaus.

In diesen Kampf mischt sich jetzt der anonyme, obwol nicht unkenntliche Verfasser eines unlängst in diesen Blättern[a]) unter dem Titel: „Das Christentum und die moderne Cultur“ erschienenen Aufsatzes, zwar nicht als ein Bundesgenosse der Religionsverächter und Christusfeinde, aber noch weniger im Gefolge der Apologeten gewohnter Art. Vermittlung strebt er an zwischen den genannten beiden. Allein, indem er auf theologische Leser rechnet, hält er es, wie man sieht, für angezeigt, nicht sowol die Ausschreitungen, welche im Namen der Cultur begangen werden, als die Mängel und Blößen in der herkömmlichen Auffassung des Christentums zur Sprache zu bringen, für die er die Theologie als verantwortlich betrachtet. Ohnehin steht vor seinen Augen eine Gestaltung der Cultur, welche der Religion nicht abgeneigt ist und selbst schon die Verteidigung derselben im nächsten Kreise übernommen hat. So tritt er denn weniger als Fürsprecher des Christentums vor dessen Widersachern, denn als Fürsprecher der Zeitbildung vor deren theologischen Gegnern auf. Es sind speciell die Grundsätze des modernen Denkens, welchen er hier die gebürende Berücksichtigung sichern möchte. Er bemüht sich dafür in der Weise, daß er zwar hauptsächlich in die Anwendung dieser Grundsätze selbst einzuführen, vorher jedoch schon die religiöse Zuläßigkeit davon zu erweisen sucht.

Der Herr Anonymus ist, so wie wir uns seine Person glauben vorstellen zu müssen[b]), durch Bildung, Geistesrichtung und Lebensstellung ohne Zweifel berufen, in solcher Angelegenheit und zu

---

a) Jahrg. 1870, 2. Heft, S. 304—344.

b) Siehe Hollenberg, Scholien zu einigen Paragraphen der philosophischen Dogmatik mit besonderer Rücksicht auf Schenkels christliche Dogmatik. Theol. Studien und Kritiken 1865, 1. Heft, S. 143 ff.; und desselben: Zur Religion und Cultur, Vorträge und Aufsätze, Elberfeld 1867.

solchem Zwecke vor Theologen das Wort zu ergreifen. Er thut es so, daß wir viel Besprochenes zum Theil in ein neues Licht gestellt und eine in unseren Tagen nicht ungewöhnliche Tendenz wenigstens mit eigentümlichen Ernst verfolgt sehen. Eine noch erhöhte Aufmerksamkeit aber sind wir seinen Erörterungen insofern schuldig, als dieselben auf dem Hintergrunde einer geschlossenen Weltansicht ruhen, die selbst auf einen so bedeutenden Namen wie der von H. Lotze zurückweist. Der Herr Verfasser hat schon bei früheren Gelegenheiten[a]) sich das Verdienst erworben, Ideen des geistvollen Göttinger Philosophen zur Beleuchtung theologischer Fragen zu verwerthen und die Theilnahme eines weiteren Kreises, als der sich sonst ihnen, namentlich in dieser Verbindung, hätte zuwenden mögen, darauf hinzulenken. In der diesmaligen Abhandlung aber hat er solche Ideen entschiedener als anderswo zu dem von ihm besprochenen großen Problem in Beziehung und recht eigentlich als Hebel daran gesetzt.

Es kann nicht fehlen, daß dieselbe dem Leser manches zu bedenken gibt; nur den Eindruck eines abschließenden Wortes hinterläßt sie nicht, vielmehr den Reiz zur Gegenrede. Da nun die verehrte Redaction der Theologischen Studien und Kritiken selbst schon die Aufnahme der Abhandlung mit der ausgesprochenen Erwartung begleitet hat, es werde sich noch eine Stimme anderen Tones über den gleichen Gegenstand hier vernehmen lassen, so hat Referent darin eine freundliche Erlaubnis gesehen, sich zum Wort zu melden, um dem audiatur et altera pars nach seinem Theil zur Verwirklichung zu helfen. Er darf von dieser Erlaubnis selbstverständlich nur einen mäßigen Gebrauch machen und ist um so mehr genöthigt, für die beabsichtigte Erwiederung auf ergänzende Gedankenreihen zu rechnen, wie sie der Leser allerdings gerade dieser Sache schon entgegenbringen wird. Wenn es ihm aber an sich möglich und in mancher Hinsicht erwünscht gewesen wäre, sich

a) Vgl. die eben angeführten Veröffentlichungen, die übrigens den Wunsch erwecken, daß wir bald vollständiger in die religionsphilosophischen Ideen Lotze's, vielleicht durch dessen eigene Mittheilungen, eingeführt werden mögen.

über dieselbe in positiver Gestalt auszulassen, so hat das augenblickliche Bedürfnis es räthlicher erscheinen lassen, für jetzt vor allem den Ansichten des Herrn Anonymus prüfend nachzugehen und nur in dieser Form der Sache selbst nahezutreten. Er hält hiebei es für angemessen, in theilweiser Umkehr der von dem letzteren beobachteten Gedankenfolge zuerst die wissenschaftliche, sodann die religiöse Berechtigung des darin vertretenen Standpunktes in Frage zu stellen.

I.

Daß die moderne Denkweise, wie sie selbst zu einem nicht geringen Theile sich unter dem Einflusse der Wissenschaft gestaltet hat, so gerade an ihr sich auf charakteristische Weise ausprägen werde, das läßt sich im voraus erwarten. Der Herr Verfasser aber hat es nicht dabei bewenden lassen können, so etwas nur vorauszusetzen. Indem es ihm darum zu thun ist, dieser Denkweise Einfluß in der Theologie zu verschaffen, kann er nicht umhin, sie in ihrer theologischen Richtung genauer zu beschreiben. Eine solche Beschreibung dürfen wir vor allem in dem die ganze Erörterung beherrschenden, zunächst von Lotze entlehnten, aber dem Grundgedanken der heutigen Bildung entsprechenden Satze finden, „daß die Wirklichkeit, die uns umgibt und in sich befaßt, ausnahmslos, wenn auch in verschiedener Art von festen Regeln und Bedingungen des Geschehens durchzogen ist, also einen Mechanismus [a]) darstellt" (S. 307. 308). „Auf die Beständigkeit dieser Ordnung verlassen wir uns alle in allem, was wir thun, auch die, welche von einem Gotte reden, der Wunder thut" (S. 309). Gern nehmen wir diese von uns nicht bestrittenen Sätze zum Ausgangspunkt aller weiteren, freilich bald divergirenden Verhandlung mit dem Herrn Anonymus. Gott ist ein Gott der Ordnung; dies muß gerade die monotheistische Weltansicht bereit sein ernstlich zuzugeben, während es dem Polytheismus ähnlicher sieht, Natur und Ge-

a) „Mechanismus" bedeutet nach der Lotze'schen Terminologie eben nur das oben Gesagte, nicht etwas dem Chemismus oder Dynamismus Entgegengesetztes.

schichte auf vereinzelte Acte göttlichen Beliebens zurückzuführen. Das alte Motto der Mathematiker: „Du hast alles geordnet mit Maß, Zahl und Gewicht", obschon einem apokryphischen Buche (Weisheit 11, 22) entnommen, spricht eine wenigstens sicher nicht antikanonische Wahrheit aus. Und wenn unsere Zeit, wiewol selbst keineswegs überall im Gedanken an den lebendigen Gott, durch ihr Forschen mehr als eine frühere Bestätigung für dieselbe liefert und uns nöthigt, die kindischen Anschläge der puren Romantik abzuthun, so haben wir keine Ursach, dies zu bedauern. Auch das Wunder kann nicht als Ausfluß einer von der Weisheit getrennten Allmacht angesehen werden. Nichtsdestoweniger haben wir gegen die Aufstellungen des Herrn Anonymus zu erinnern, daß ein geordneter Causalnexus alles durchwalten kann, ob auch die uns entgegentretende Erscheinung und Wirkung desselben eine gleichmäßige Zurückführung darauf nicht gelingen lassen sollte, und daß diejenige Ordnung, auf welche wir jetzt gewohnt sind, uns zu verlassen, darum noch nicht als die für immer bleibende verbürgt ist.

Der Herr Verfasser bleibt indes nicht bei der allgemeinen Charakteristik des modernen Denkens stehen, auf die wir oben eingegangen sind; er versucht es auch, die speciellen Grundsätze zu präcisiren, nach denen dasselbe in der Wissenschaft verfährt. Denn so verhält sich wol der vor allem betonte „Mechanismus" des Geschehens zu dem, was später (S. 314) unter dem Namen der Gedanken der neueren Cultur erwähnt wird, daß wir, wie dort in den Gehalt, so hier in die Methode der modernen Bildung eingeführt werden sollen. Von den zu diesem Behufe hervorgehobenen Grundsätzen kommen für uns wesentlich nur die drei letzten in Betracht, deren Sinn kurz damit angegeben werden kann, die heutige Forschung sei in ihrer Erwerbsart inductiv, deshalb in Bezug auf bloße Theorieen kritisch und gegen alles der diesseitigen Erfahrung Widersprechende ungläubig. Der herrschende und entscheidende unter diesen Grundsätzen ist der erste, aus ihm ergeben sich der Hauptsache nach auch die folgenden. Wir leugnen nun nicht, daß hiermit die Methode des modernen Denkens wenigstens in der gerade durch die Naturforschung ihm eingeflößten Reflexion auf die Gesetze des Geschehens, welche in die allgemeine Empfindung

fallen, treffend ausgedrückt ist. Wir wollen dies auch nicht durch die Bemerkung wieder umstoßen, daß das wirkliche wissenschaftliche Vorgehen der zu solchen Principien sich bekennenden Gelehrten keineswegs denselben immer so genau entspricht, als sie uns glauben machen möchten, daß sie oft weniger durch Induction als durch irgendwelche Inclination sich bestimmen lassen, daß sie nicht selten gegen wohlbeglaubigte Facta, wenn sie zu ihren Theorieen nicht stimmen, sich viel kritischer verhalten als gegen diese selbst, u. dgl.; denn sie verfallen damit ihrem eigenen Gerichte. Was wir gegen den Herrn Verfasser (S. 314) in Abrede stellen müssen, ist nur, daß diesen Grundsätzen an sich nichts anzuhaben, daß lediglich ihre Anwendung streitig sei. Denn anzufechten ist zum mindesten die Einseitigkeit, welche ihnen vermöge ihres Ursprunges aus empiristischen, vorzugsweise naturhistorischen Bestrebungen anhaftet; anzufechten ist ihre hieraus hervorgehende Unzulänglichkeit für einen wissenschaftlichen Gebrauch in weiterem Umfange. Ja trotz des hohen und manchmal unbedingten Ansehens, dessen sie sich in der heutigen Gelehrtenwelt erfreuen mögen, können wir nicht einmal zugestehen, daß dadurch der hier vertretene wissenschaftliche Geist der Gegenwart in seinen tieferen Regungen getroffen sei. Oder sollte, um von anderem zu schweigen, wirklich damit z. B. das Wesen der Mathematik gezeichnet sein, die, als die unentbehrliche Stütze der zu exacter Ausbildung strebenden Naturwissenschaft, diese erst auf die Höhe der Zeit gestellt hat, und die doch ihrerseits von so ganz anderem Kapitale zehren, in so viel feinerer Luft athmen muß, um zu diesem Dienste fähig zu sein? Sollte vollends die philosophische Speculation darin ihre treibenden Principien wiedererkennen, die, wenn sie schon jetzt nicht zu den Gestirnen des Tages gerechnet wird, gewiß immer noch, und wäre es auch nur durch ältere Leistungen, ihren Antheil an dem Lichte hat, dessen man sich rühmt, und der wir doch nicht werden die subalterne Rolle zuweisen wollen, nur die Registratur des von anderswoher empfangenen Stoffes in Ordnung zu halten? In der That schon eine flüchtige Umschau im Bereiche der Wissenschaften macht es mehr als unwahrscheinlich, daß dieselben sämtlich in jenen Grundsätzen ihre eigensten Regulative und in deren Befolgung den Erweis zeitgemäßen Standes

zu suchen hätten. Indessen viel deutlicher drängt sich deren Unzulänglichkeit auf, wenn wir sie im einzelnen und mit besonderem Hinblick auf manche von dem Herrn Verfasser danach bestimmte Punkte in's Auge fassen.

Unsere vornehmste Aufmerksamkeit richtet sich hiebei auf das vergleichende Verfahren durch Induction und Analogie, welches der Verfasser den Haupthebel aller neueren Cultur nennt und worin die positive Seite der von ihm aufgezählten Principien derselben enthalten ist. Dies Verfahren hat seine Stärke in dem Recht der Thatsachen, und zwar der wiederkehrenden. Es ist unentbehrlich zur Auffindung von Gesetzen für die Coexistenz wie Succession der Dinge, und besonders in unserer Zeit auf dem Gebiete nicht bloß der Natur-, sondern selbst der Geisteswissenschaften mit unverkennbarem Erfolge belohnt worden. Alles irdische und menschliche Geschehen, auch das geistige, hat so zu sagen seine physiologische Seite und läßt in dieser Hinsicht eine verwandte Methode der Forschung mit der Naturwissenschaft zu. Erst auf dem hier vorgezeichneten Wege haben Mythologie und Linguistik angefangen, festere Tritte in ihrem oft so nebelhaften Bereiche zu thun. Und wieviel mehr läßt sich da auf sichere Ergebnisse zählen, wo, wie bei Gegenständen historischer Zeit, vollends statistischer Beobachtung, die Data der Vergleichung selbst klarer zur Hand liegen. In diesem Sinne hat Buckle in seinem bekannten Werke, leider von sehr beschränkten Gesichtspunkten aus, es versucht, der Geschichte die Gesetze, nach denen sich die Civilisation entwickelt, abzulauschen. In diesem Sinne hat sogar ein Theologe der Gegenwart, v. Oettingen, es unternommen, der Ethik neues Licht zuzuführen aus den Ergebnissen der Moralstatistik. Mögen nun auch Versuche, wie die letztgenannten, selbst wo sie mit besserem Verständnis für die innersten Motive des Lebens, als es Buckle eigen war, unterstützt werden, immer etwas Gewagtes haben: im allgemeinen läßt sich voraussehen, daß die Wissenschaft durch das Mittel der Vergleichung noch reiche Ernten einzuholen und daß auch die Theologie einen Antheil daran für sich zu erwarten hat. Allein wer darf gleichwol sich über die Schranken dieser Methode überhaupt und namentlich in ihrer Anwendung auf Wissenschaften, die mit geistigen, freien, per-

sönlichen Factoren zu rechnen haben, täuschen? Jeder Inductionsschluß wird hinfällig, sobald erweiterte Beobachtung die Ausnahmen zeigt für vermeinte Regeln. Und jede Folgerung aus Analogieen ist haltlos, wo nicht die volle Gleichartigkeit der Bedingungen feststeht, unter denen sich die zu beurtheilenden Fälle vollziehen. Darum befinden sich diejenigen Wissenschaften, welche den ausgedehntesten Gebrauch von diesen Verfahrungsweisen machen, zwar in einem besonders lebhaften, aber auch hinsichts der Sicherheit seiner Errungenschaften oft äußerst zweifelhaften Fortschritte. Jedes Gebiet empirischer Forschung muß sich der Anerkennung unerwarteter Thatsachen zugänglich erhalten, um danach, wie unbequem es auch sein mag, seine bisherigen Ergebnisse zu modificiren. Wenn aber schon die fortgehende Beobachtung gleichzeitiger und constanter Erscheinungen so viel Mühe hat, es zu unumstößlichen Resultaten zu bringen, wie sollte von hier aus ein Leisten über das Geschehen aller Zeiten gespannt werden können, der nicht der Wirklichkeit Gewalt anthäte? Selbst beim Naturlauf sind die Entwicklungsgesetze verschiedener Perioden nicht von vornherein für ganz gleich zu halten. Die bekannten Schlüsse, welche die Geologie aus der Zeitdauer heute wahrnehmbarer Veränderungen auf die Urgeschichte der Erde ziehen zu dürfen gemeint hat, sind unsicher gewesen, ehe sie ihre Widerlegung durch das Experiment gefunden haben. Wenn aber hier sich schon die Analogie als so trügerisch erweist, wieviel bedenklicher wird es sein, sich da auf sie zu verlassen, wo man es mit so wechselvollen, geistig bedingten und theilweis unberechenbaren Größen zu thun hat, wie in der Geschichte der Menschheit und ihrer Gebilde. Z. B. über das Alter der Urmenschen, wie es die biblischen Angaben erscheinen lassen, bloß auf den Grund hin abzusprechen, „weil in dem ganzen Naturäon, von dem wir wissen, keine irgendwie nennenswerthe Veränderung vorgekommen“ (S. 317), das müßten wir doch selbst dann noch für unberechtigt erklären, wenn alle Beobachtungen aus geschichtlicher Zeit, so wie der Verfasser es darstellt, nur das kahle Gegentheil zu den freilich alles gewohnte Maß überschreitenden Zahlen jener Berichte zeigten und nicht so manche Verschiedenheiten dabei vorkämen, welche u. A. auch auf den Einfluß sittlicher Verhältnisse zurückweisen. Ist aber nicht

die Sprache und vollends die Religion der Menschen etwas viel mehr noch aus den innersten und freisten Regungen der Menschen und Völker, obschon nicht ohne äußere Anlässe, Herauswachsendes? wie sollte es demnach möglich sein, hier bloß nach Maßgabe von Analogien aus der Zeit schon consistent gewordener Bildungen die Geschichte bis auf die Wurzel herab zu verfolgen? Wir scheuen uns billig, mit Männern vom Fache über Dinge, in die wir keinen selbständigen Einblick haben, zu streiten. Aber immerhin wird die Frage erlaubt sein, die sich durch manche Erfahrungen nahelegt, ob nicht die eben erwähnten Forschungsgebiete überall, wo ihnen die sichern Anhaltspunkte ausgehn, leicht der Gefahr unterliegen, ihr Object sich nach dem Bilde des embryonisch beginnenden und organisch fortwachsenden Naturlebens zu construiren, ohne die Förderungen oder Hemmungen, welche dabei möglicherweise von geistigen und sittlichen Einflüssen ausgehen, genügend in Betracht zu ziehen? Wer dies nicht unterläßt, der wird ja auch wol in dem Gedanken einer paradiesischen Sprache[a]), ebenso wie in der Behauptung wahnfreier Religionsanfänge mehr als Ausgeburten der Phantasie erblicken können (S. 325 f.). Oder sollte es wirklich die unumgängliche Forderung der Wissenschaft sein, die Geschichte der Menschheit, wie leiblich von der Sippschaft der Gorilla und Schimpanse, so sprachlich von unarticulirten Naturlauten, religiös von dem Dienste personificirter Naturkräfte ausgehen zu lassen? Die Anfänge aller Dinge sind durch keine Induction und Analogie für uns erreichbar. Um so mehr werden in Bezug auf ihre Bestimmung, soweit überhaupt von einer solchen hier die Rede sein kann, andere Instanzen angerufen, andere Combinationen herangezogen werden müssen. Die Geschichte gestattet überall nur einen beschränkten Gebrauch der vergleichenden Methode; sonst könnte sie keinen Raum für das Außerordentliche haben. Speciell eine Erscheinung wie die des Volkes Israel mit seinen mitten unter abgöttischen Nachbarn und Stammesgenossen, ja trotz der in ihm

---

a) In welchem Sinne der von dem Verfasser S. 325 erwähnte Herr Kaulen sich dieses Ausdrucks bedient hat, ist Referent freilich unbekannt und braucht uns auch hier nicht zu kümmern.

selbst fortgehenden abgöttischen Gesinnung sicher so zeitig begründeten Monotheismus widerstrebt nicht allein für sich jeder rein empirischen Erklärung, sondern legt eben damit Zeugnis ab für die Möglichkeit einer dem bloßen Gange natürlicher Entwicklung erziehend zuvor- und entgegenkommenden Einwirkung von oben auch an früheren Punkten und in anderen Beziehungen. Und was sollen wir gar erst von dem Eintritt des Christentums sagen, das doch der Herr Verfasser selbst nicht gewagt hat bloß durch Induction und Analogie zu erklären! Dies Verfahren ist nützlich, um aus gegebenen Thatsachen Gesetze zu abstrahiren; aber es wirkt zerstörend, wenn es mittelst dieser Gesetze die Geschichte selber feststellen und über die Facticität ihrer Ereignisse entscheiden will. So ergibt sich denn wol unzweifelhaft: der Haupthebel des modernen Denkens, auf dessen Benutzung der Herr Verfasser auch die Theologie in theoretischer Hinsicht vornehmlich anweisen möchte, ist theils hier geradeso wie bei vielen anderen wissenschaftlichen Objecten gar nicht angebracht, theils, wo er der Sache nach es ist, doch wieder so verkehrter Anwendung ausgesetzt, daß wir kaum geringere Ursach haben, uns seiner zu erwehren, als uns auf ihn zu verlassen.

Ein weiterer Grundsatz, welchen der Herr Anonymus als Ausdruck des modernen Denkens verzeichnet, ist der, daß **die Theorie eines Factums nicht mit diesem vereinerleit**, daß die Theorie jederzeit nach dem Factum bestimmt und nöthigenfalls umgestaltet werde, nicht umgekehrt. Was kann einleuchtender sein als dieser Grundsatz, und wer darf ihm die ausnahmslose Geltung absprechen, welche wir dem vorher beurtheilten nicht haben einräumen können[a]). Keine Natur- und Geschichtsforschung ge-

---

a) Wenn dieser Grundsatz trotz seines engen Zusammenhanges mit dem vorigen doch weitere Geltung hat als dieser, so rührt dies daher, daß in das Gebiet des Thatsächlichen auch das Unvergleichliche gehören kann. Aber die moderne Anwendung desselben läßt freilich in der Regel nichts als thatsächlich gelten, was nicht durch Vergleichung gesichert ist, und so ist er der herrschenden Meinung nach doch als Folgesatz des ersten anzusehen.

deiht, die nicht mit unbefangenem Auge sich an die Thatsachen hält. Auch die Theologie hat nichts Nöthigeres zu thun, als sich des großen Thatbestandes, auf dem sie fußt, mit Verleugnung jedes frommen oder unfrommen Eigensinnes in allen Punkten unverkürzt und ungefärbt zu bemächtigen. Darin sollten alle Parteien wenigstens der Intention nach miteinander einverstanden sein. Fraglich ist nur, wie und wo wir von dem an sich unantastbaren Grundsatze den kritischen Gebrauch zu machen haben, welcher zur Befreiung factischer Wahrheit von den darüber geworfenen Schleiern menschlichen Meinens dient. Gerade hier spielt uns die Subjectivität so leicht einen Possen, so daß die Wirkung des Grundsatzes in das Gegentheil der gewollten umschlägt. Der Herr Verfasser wendet denselben nicht bloß bei einem Dogma wie dem von der Inspiration an, indem er dagegen protestirt, dasselbe zum Maßstabe der thatsächlichen Beschaffenheit der heiligen Schrift zu machen, statt es nach dieser zu berichtigen; auch gewisse Darstellungen der Bibel werden von ihm dadurch beleuchtet mit ungünstiger Consequenz für ihre Glaubwürdigkeit. Aber was ist denn hier wirklich Theorie, was Factum? Wir begreifen vollkommen, daß das altprotestantische Dogma von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift nur ein menschlicher und sehr verbesserungsbedürftiger Versuch ist, die Möglichkeit einer so ausnehmenden Erscheinung, wie sie in diesem Buche vorliegt, zu erklären, ja eigentlich bloß die ihm zugeschriebene Auctorität zu rechtfertigen. Es liegt auf der Hand, daß dadurch der historischen Untersuchung dieses Buches nicht vorgegriffen werden darf, wiewol wir persönlich überzeugt sind, daß die rechtverstandene Inspiration sich dem historischen Verfahren von selbst als ein von dem biblischen Befunde, zunächst an den prophetischen und apostolischen Schriften, nicht zu trennendes Factum herausstellt. Wir begreifen es nicht minder, wenn die Theologie an der heiligen Schrift selbst geschichtlichen und lehrhaften Inhalt unterscheidet, wenn sie speciell auf neutestamentlichem Boden der einen Gesamtthatsache des Auftretens Christi die apostolische Auffassung desselben in ihrer unverkennbaren Manigfaltigkeit gegenüberstellt — nur daß wir keinen Grund finden, diese Auffassung deshalb auf die Linie menschlicher Reflexion von

disputablem Werthe herabzusetzen. Hier überall hat man jedenfalls objectiven Anhalt für eine solche Unterscheidung wie die von Thatsache und Theorie. Wo aber der Herr Anonymus dergleichen in der Schrift bemerkt zu haben glaubt, da beruht dies nicht auf einer biblisch-theologischen Wahrnehmung, sondern auf einem wo nicht bloß subjectiven, doch anderweitig motivirten Urtheil über das was factisch sein könne; und wir irren wol nicht, wenn wir als das hiebei wirksame Motiv jene negative Anwendung des vergleichenden Verfahrens betrachten, wovor wir oben gewarnt haben und vor deren Consequenzen der Herr Verfasser selbst zurückschrecken sollte. Wie dem aber auch sei, er tritt selbst schon an die Schrift mit einer Theorie, wonach er das eine als geschichtlich gelten läßt, das andere als Theorie oder Mythus stempelt. So sieht er zwar in der Schöpfung der Welt an sich eine Thatsache, aber die durch die Resultate der heutigen Geologie erschütterte Specialdarstellung davon in der Genesis fällt ihm in die Kategorie der menschlichen Reflexion über das Wie. Ausdrücklich wird in diesem Sinne beurtheilt, was die erste Schöpfungsurkunde von der Entstehung des ersten Menschen berichtet (S. 316). Die von ihm festgehaltene Thatsache, um die sich's dabei handeln soll, ist, daß wir „göttlichen Geschlechtes" sind. Dagegen, was dort von der feierlichen Vollziehung des Schöpfungsactes erzählt wird, erscheint ihm lediglich als ein Versuch, den angegebenen Vorzug zu begründen[a]). Verfällt denn aber hier der Herr Verfasser nicht selbst in den gerügten Fehler, eine Theorie zum Richtmaß des Factischen zu machen? Bei dem kosmologischen Theile der Schöpfungsurkunde war es eine geologische Theorie, trotzdem

---

a) Daß hiemit jedenfalls der Sinn der Urkunde nicht getroffen wird, welche auch am Ursprunge des Menschen schon die Thatsache seiner Auszeichnung vor den übrigen Geschöpfen darlegen will, darüber kann kein Streit sein. Aber auch in Rücksicht auf die Sache darf dem Herrn Anonymus die Frage entgegengehalten werden, ob er die gegenwärtige Entstehung des Menschen nicht durch einen thierischen, sondern einen persönlichen und möglicherweise sittlichen Act der Eltern, nur in theoretische oder in factische Beziehung zu dessen Hoheit den Thieren gegenüber zu setzen gedenkt?

daß er sich den schwankenden Boden, auf den er damit getrieben ist, nicht hat verhehlen können (S. 315). Bei dem anderen Punkte ist's vielleicht eine anthropologische von ebenso unzuverläßigem Charakter. So stehen hier möglicherweise Theorieen gegen Theorieen, moderne gegen biblische. Merkwürdig bleibt dann nur und ein Zeugnis für den unverwüstlichen Wahrheitsgehalt der letzteren, daß die biblische Schöpfungsgeschichte bisher noch alle Schöpfungstheorieen der Wissenschaft an Geltung überdauert hat. Was wir aber auch schließlich für eine Ansicht von ihr fassen mögen: objective und vollwichtige Kriterien müssen es sein, welche die Entscheidung dabei geben, zuverläßigere namentlich, als sie durch bloße Induction und Analogie gewonnen werden können. Und auf eine abschüßige Bahn geräth man immer, wo man an der Bibel einen Kern factischer Wahrheit aus der Schale zeitgenößischer Meinungen herauszuklauben unternimmt. Vestigia terrent. Die an sich wohlbegründete Forderung, Theorie und Factum nicht zu verwechseln, wird leicht zu einem Keile, den man in die Schrift hineintreibt, nicht um sie lebendigerem Verständnis zu eröffnen, sondern um sie bis in das Herz hinein zu zersetzen. Darum können wir uns dieselbe bei der Kritik biblischer Lehre und Geschichte nicht ohne mancherlei Verwahrungen gefallen lassen, unter denen die obenan stehen muß, daß man bei ihrem Gebrauch nicht Theorieen einmische, die geeignet sind, sie selbst auf den Kopf zu stellen.

Die strenge Handhabung des vergleichenden Verfahrens macht, wie wir eben gemerkt haben, kritisch nicht bloß gegen Theorieen, sondern selbst gegen Facta, welche nicht durch dasselbe beglaubigt werden. So können am wenigsten Thatsachen auf Anerkennung rechnen, die gar nicht in die diesseitige Erfahrung fallen. Darauf geht denn der an letzter Stelle von dem Verfasser aufgeführte Grundsatz der modernen Bildung, den er selbst mit den Worten formulirt: „finde sich in dem Geiste eine Nöthigung, außer dieser Welt eine andere übersinnliche anzunehmen, so sei zu fordern, daß diese neue Weltanschauung, die religiöse, zu der profanen nur in dem Verhältnis einer Ergänzung, nicht eines Widerspruchs stehe, denn die profanen Gesetze werden ohne Zweifel fortfahren gültig zu sein, und noch immer seien die Versuche, ihre

Geltung zu bestreiten, mit Erfolglosigkeit bestraft worden". Au
dieser Grundsatz würde gleich dem vorigen in abstracto al
richtig zugestanden werden dürfen, wenn nicht eine Deutung, d
wir bedenklich finden müßten, durch die Form des Ausdrucks un
durch den schon angedeuteten Zusammenhang mit den anderweitige
Denkgesetzen des Verfassers nahe gelegt wäre. Die Ordnunge
nach welchen Gott die Welt erhält und regiert, werden ja sich
nicht mit denen in Widerspruch stehen, welche er in anderen, un
hier nicht zugänglichen Regionen des Daseins walten läßt. Den
er kann nicht mit sich im Streite liegen; er könnte nicht aus ein
Sphäre in die andere herübergreifen, wenn nicht alles dazu ang
than wäre, sich seinem Gebot zu fügen. Ohne Zweifel gibt e
daher einen für die höchste Vernunft durchsichtigen, in sich zu
sammenstimmenden nexus rerum zwischen Diesseits und Jenseits
zwischen irdischen und himmlischen Kräften, ein Grundelement ode
eine Grundform des Geschehens selbst für natürliche und wunder
bare Ereignisse. Auch wollen wir dem, welcher einmal berufs
mäßig den Standpunkt der diesseitigen Weltanschauung vertritt, e
nicht so übel nehmen, wenn er alles was er über diese hinaus al
seiend anerkennt, als Ergänzung dazu betrachtet. Allein nach den
Maßstabe des Glaubens, der allein dafür gelten kann, in über
sinnlichen Dingen heimisch zu sein, ist dies keine zutreffende Be
trachtungsweise. Die heilige Schrift wenigstens, welche die *ganz*
sichtbare Welt als dem Untergange geweiht ansieht und allein da
Unsichtbare für ewig erkennt, gestattet uns eben deshalb nicht, jen
bloß für etwas Unvollkommenes, Ergänzungsbedürftiges zu halten
sonst müßte für ihr Fortbestehen auch nach Eintritt der höhere
Welt Raum bleiben, so gut wie der ergänzungsbedürftige Man
nicht aufhört zu existiren, nachdem er in der Gattin die gesucht
Ergänzung, in der Ehe ein schöneres Leben gefunden. Könne
denn auch diesseitige und jenseitige Ordnung nicht als in alle
Beziehungen sich entgegengesetzte, nicht ohne Verbindungsfäden see
lischer wie leiblicher Art gedacht werden, dennoch geht für diese vo
der Sünde verderbte Welt ein jäher Riß zwischen beide, von der
wir im Tode schon die beginnende Empfindung haben. Es wir
eine Zeit kommen, wo die astronomischen Jahrbücher mit ihre

sichersten Vorausberechnungen zu Schanden werden, wo die festesten Ordnungen, auf welche Erfahrung und Naturforschung uns zählen lehren, aus dem Lothe weichen, wo der ganze Schatz irdischen Wissens samt seinen Gegenständen vergraben wird und seine Inhaber im Stiche läßt, wenn ihnen nicht darin der Blick für das wahrhaft Bleibende aufgegangen war. Wer dies mit der Schrift glaubt, der kann nicht bloß eine Ergänzung, sondern nur eine Wandelung aller zeitlichen Dinge erwarten, der kann nicht bloß auf eine bessere, sondern muß auf eine neue Welt hoffen. Die Theologie aber, selbst wenn sie nicht schon durch ihre ganze wissenschaftliche Aufgabe angewiesen wäre, in diesen Dingen den Standpunkt des Schriftglaubens innezuhalten, würde doch ihm hiebei zufallen müssen, weil sie keine andere als die darin gegebene Lösung für die Gegensätze, welche das gegenwärtige Dasein zerreißen, zu finden vermöchte. Ist also der obige Grundsatz so auszulegen, daß die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits verschüttet wird, welche die Bibel uns anzunehmen nöthigt und auf welche auch andere Gründe uns führen, so kann derselbe nicht zugestanden werden.

Wir haben die von dem Herrn Anonymus formulirten Principien des modernen Denkens darauf angesehen, ob und wie weit sie für die Wissenschaft, speciell die theologische, brauchbar sein möchten, und gefunden, daß sie das sämtlich nur in gewissen Beziehungen oder unter bestimmten Bedingungen sind. Der gemeinsame Grund ihrer Unzulänglichkeit liegt aber eben in dem schon angedeuteten Umstande, daß sie vorzugsweise einer wissenschaftlichen Thätigkeit entstammen, für welche das empirische und an erster Stelle das physische Dasein maßgebend gewesen, dagegen die Erfahrung geistlicher Dinge außer Betracht geblieben ist. Der Herr Verfasser, welchem für seine Person die letztere sicher keine terra incognita ist, wird vergeblich streben, ihr — selbst wenn wir jetzt nur an ihre theoretische Seite denken — von jenen Grundsätzen aus gerecht zu werden. Ob es überhaupt Methoden des Denkens gibt, mittelst welcher eine dem Christentum nicht abholde Forschung sich dieses Gebietes bemächtigen, es in die gemeinsame Geistessphäre und Sprache moderner Bildung umsetzen könne,

das ist eine Frage, deren Erledigung wir in diesem Augenbli dahingestellt sein lassen wollen.

Der Herr Verfasser nöthigt uns nun aber, die Prüfung sein wissenschaftlichen Standpunktes, die wir soeben an der Hand d von ihm aufgestellten Principien der modernen Cultur vorg nommen haben, noch in einer etwas anderen Richtung fortzusetze nämlich im Blick auf die von ihm versuchte Gesamtanwen dung jener Principien, aus der wir allerdings bereits die B läge für seine Anwendung der einzelnen haben entnehmen müsse Wir lernen hier die, übrigens kaum aus den ausdrücklich namha gemachten Grundsätzen moderner Wissenschaft allein zu verstehend kritische, wie positive Stellung des Verfassers zu den Hauptpro blemen christlichen Forschens in der Gegenwart kennen und werde danach die Frucht seines Verfahrens zunächst in theoretischer Hin sicht ermessen können. Im Verlaufe dieser Erörterung kommt e auch darauf, den durchgreifenden Unterschied der jetzigen Denkweis von dem, was er das „alte System" nennt, was man aber der betreffenden Zusammenhange nach schwerlich bloß in irgend eine späteren Phase der theologischen Entwicklung, sondern schon in de Bibel zu suchen hat, auf einen kurzen Ausdruck zu bringen indem er das letztere als theologisch oder theocentrisch, die erster als anthropologisch oder anthropocentrisch bezeichnet. Es sind die heutzutage nicht selten gebrauchte Bezeichnungen, die jedoch, wen sie Wahrheit enthalten, höchstens als halbwahr gelten können, jeden falls aber viel zu weitbauschig sind, als daß sich viel mit ihne ausrichten ließe. Es ist gewiß, daß die neuere Forschung sich meh als eine frühere auf die Breite des Lebens in der Natur wie i der Menschheit geworfen hat, und wenn nun dabei zugleich nach den protagoreischen Satze, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei verfahren wird, so kann freilich die, die causae secundae vielfac überspringende und alles auf Gott abzielende Anschauung der Schrif wie der gesamten Kirchenlehre dagegen als einseitig theologisch ode theocentrisch erscheinen. Indessen im Vergleich zu den akosmischen Religionssystemen des Orients, wie den pantheistischen Richtungen, welche in christlicher Zeit aufgetaucht sind, müßte man dort gerade den entgegengesetzten Ausdruck anwenden. Wie nimmt schon die

biblische Schöpfungsgeschichte die Mitthätigkeit des Geschaffenen für die Herstellung höherer Stufen in Anspruch. Welche Rolle spielt dann im Guten und Bösen der Mensch durch die ganze Schrift hin, bis sie den Gottmenschen uns auch als Erlöser zeigt. Und wenn man der platonisirenden, wie der scholastischen Theologie vorwerfen kann, daß sie das Gottesbegriffliche zu stark hervorgekehrt hat, wie reagirt dagegen der anthropologische Ernst und die soteriologische Wärme der Reformation, während man die rechte Cultivirung der Gotteslehre gerade an der reformatorischen Theologie eigentlich vermißt. Wenn nun gleichwol cum grano salis der fraglichen Terminologie ein haltbarer Sinn untergelegt werden kann, folgt dann schon, daß die sogenannte „theologische" Betrachtungsweise, um sich nicht der „äußersten Geringschätzung des Endlichen" schuldig zu machen, welche der Herr Verfasser an ihr dem gegenwärtigen Zuge des Denkens so widersprechend findet (S. 321), sofort in ihr Gegentheil überspringen muß?

Statt jedoch über misverständliche Allgemeinheiten zu streiten, gehen wir lieber dem Herrn Verfasser bei der speciellen Darlegung seiner culturgemäßen Religionsansicht in Bezug auf Natur und Geschichte nach.

Was zunächst das Gebiet der Natur betrifft (S. 315—319), so ist es erfreulich, ihn von dem Standpunkte moderner Wissenschaft aus auf jeden Widerspruch gegen eine Schöpfung aus Nichts, d. h. „aus dem Willen eines Geistes heraus", verzichten, auch, soweit wir ihn verstehen, die Möglichkeit des Wunders in objectivem Sinne einräumen zu sehen. Freilich will er „dem modernen Menschen" doch darum noch nicht die Anerkennung eines factisch vorgekommenen Wunders zugemuthet wissen, und es erscheint als zweifelhaft, ob er für sein Theil dem biblischen Gebiet irgend etwas dieser Art zugesteht, was nicht jeder auch heutigen Tages zu erleben erwarten dürfte. Also alle geschichtlichen Zeugnisse, welche so mächtig für den specifischen Wundercharakter dieses Gebietes sprechen, können nicht aufkommen gegen das anders lautende Zeugnis der Analogie. Daß der Verfasser außerdem manigfache Bedenken gegen die Darstellung der Urgeschichte, namentlich der Weltschöpfung in der Genesis, hat, ist schon an früherer Stelle erwähnt worden.

Wenn er nun aber bei der Schöpfung sich nicht begnügt, dem mosaischen Berichte eigentlich naturhistorischen Charakter abzusprechen, sondern, weil dieser ihm mangelt, denselben einfach in die Kategorie der alten Literatur zusammen mit den Ueberlieferungen anderer Völker über denselben Gegenstand verlegt, so scheint uns das doch der Bedeutung dieses Berichtes zu nahe zu treten. Es ist ja hier in einer, natürlich wissenschaftlichen Zwecken völlig fern bleibenden, Form immerhin so viel von naturhistorischer Wahrheit angedeutet, als die gotteswürdige Ansicht vom Ursprunge der Welt selbst fordert. Und nach dieser Seite hin bildet die biblische Schöpfungsurkunde trotz ihrer sonstigen Berührungen mit fremden Traditionen einen ebenso entschiedenen Gegensatz zu aller anderweitigen antiken Literatur, als das ganze übrige Alte Testament.

Dies anzuerkennen ist jedoch der Herr Verfasser durch seine Auffassung der gesamten Geschichte behindert, für deren Grundlegung jener Bericht so unentbehrlich ist. Er verweilt bei der jetzt in Rede stehenden Seite seiner kritischen Betrachtung viel länger als bei dem Vorangehenden und gelangt hier besonders dazu, das auszusprechen, was ihm vor anderem am Herzen liegt.

Selbstverständlich nach den der ganzen Abhandlung zu Grunde liegenden Principien ist der nun zur Geltung gebrachte Satz, „daß kein geschichtlicher Erfolg aus der mechanischen Verkettung der menschlich-natürlichen Dinge herausgerissen werden kann“ (S. 319). Aber welche Consequenzen derselbe in sich birgt, das lernen wir vor allem aus dem, was der Verfasser über den gangbaren Unterschied heiliger und profaner Geschichte, entsprechend auch heiliger und profaner Literatur, und damit über die Annahme einer besonderen Offenbarung und Schriftinspiration zu sagen hat. Er verhehlt und verhüllt seinen gegnerischen Standpunkt in Bezug hierauf nicht. Die moderne Zeit kenne nur noch „eine göttlich-menschliche, wunderbar-natürliche Geschichte“ an, in der die tiefe Weisheit des persönlichen Gottes mit der Wirkung des Natur- und Volkslebens untrennbar verbunden sei, aber trotz der gleichartigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens die größte Manigfaltigkeit der historischen Erscheinungen durch die zu Grunde liegende Wirklichkeit der Völker und Stämme

ermöglicht werde" (S. 323 f.). Es wird gegen diese Anschauungen nichts einzuwenden sein, soweit sie bestimmt sind, das Recht und die Nothwendigkeit eines gleichen historischen Verfahrens in der Kritik der Quellen wie beim Pragmatismus der Ereignisse für die verschiedenen Gebiete der Geschichte zu begründen. Wir leugnen keinen Augenblick, daß die Behandlung der heiligen Geschichte, wie sehr auch schon lange geschärftere Augen und gewandtere Hände sich daran versucht haben, doch immer noch für Methode und Darstellung viel von den Meistern der Profangeschichte zu lernen hat. Wir wollen ebensowenig den Gewinn unterschätzen, den es ihr bringen muß, wo man ihren Gegenstand durch allgemeinere Gesichtspunkte und weiter gezogene Verbindungslinien dem Dunkel bloßen Ausnahmszustandes zu entrücken sucht. Aber, ob es jemals dem universalistischen Bemühen gelingen wird, den Ausnahmestand dieses Stückes menschlicher Geschichte ganz zu beseitigen, ohne die Quellen davon in den Staub zu treten und deren Inhalt in Carricatur zu verzerren, das ist eine andere Frage. Noch ist es nicht dazu gekommen. Alle unbefangene Forschung auf diesem Gebiete muß vielmehr noch immer, oft selbst wider ihren Willen, dazu beitragen, die unverwischbare Eigentümlichkeit heiliger Geschichte und den schon vom Apostel Paulus[a]) auf das treffendste formulirten Unterschied dieser von der Profangeschichte, wenigstens der alten, nach irgend einer Seite hin zu bestätigen. Die Geschichte Israels stellt sich nicht bloß als die Geschichte eines Volkes neben anderen, sondern als die Geschichte des vorbildlichen Volkes Gottes und einer, keinem andern Volke in auch nur annähernd gleicher Weise zutheil gewordenen Führung dar. Schon, um das „classische Volk der Religion", als welches ja gerade die vergleichende Geschichtsforschung nicht umhin kann, Israel anzuerkennen, geschweige um der Fruchtboden des Volkes Gottes für die ganze Menschheit zu werden, bedurfte es mehr als einer durch anregende Umstände gezeitigten Entfaltung eigentümlicher Gaben und Kräfte, wie sie den Griechen und Römern für ihre culturgeschichtliche Mission nicht gemangelt hat. Es bedurfte dazu eines Verkehrs mit Gott auf

a) Vgl. Apg. 14, 16; 17, 26. Röm. 9, 4.

dem Grunde verbürgter und ausgesprochener Leitung zu dem Ziel hin, welches dann über jedes menschliche Erwarten zum Heile aller Völker in der Erscheinung Christi und seines Reiches eingetreten ist. Dieses ganze Gottesverhältnis so unvergleichlicher Art hat sich denn in jener nicht minder beispiellosen Literatur abgespiegelt, in welcher wieder jedes spätere seinen Spiegel und sein Siegel zu suchen gedrungen ist. Daß auch auf diesem Boden Mythen und Sagen[a]) gewuchert haben sollten, wie sie die Anfänge der Geschichte sonst allerwärts zu umschlingen pflegen, das wird niemand von vornherein für undenkbar erklären dürfen; aber nach solchen Analogieen es a priori als unumgänglich anzusehen, das würde unter den hier waltenden, so viel Ausnehmendes zeigenden, Umständen wenig der in geschichtlichen Dingen gebotenen Vorsicht entsprechen. Jedenfalls erscheinen so flüchtige Beobachtungen, wie sie Schwartz in dem von dem Herrn Verfasser citirten Buche über den Ursprung der Mythologie, von der Untersuchung heidnischer Sagen, in denen er gewiß vollkommen zu Hause ist, herkommend anhangsweise in Bezug auf verwandte Elemente in der israelitischen Religion beigebracht hat, nicht als hinreichend, um den Eindruck zu vernichten, den wir gerade hier, wenigstens an den authentischen Aeußerungen der Religion, von einer die heidnischen Triebe abschneidenden oder zurechtstellenden Zucht des Geistes empfangen. Wir betrachten es als eine Forderung des Glaubens, furchtlos die Prüfung seiner Gegenstände zuzulassen; aber wir dürfen auch von der Wissenschaft so viel Unbefangenheit erwarten, um, von den zweifellosen Wahrnehmungen der prophetischen Periode zurückschauend, mindestens auf die Möglichkeit einzugehen, daß in Israel der Strom der Tradition von Hause aus in einem besser verwahrten und gerader zum Ziele strebenden Bette einhergelaufen sei als anderswo.

---

a) Der Sinn, in welchem diese Worte gebraucht werden, ist verschieden. Man kann in einer ganz unverfänglichen Weise wenigstens von Sagen, vielleicht sogar von Mythen in der Genesis reden. Wir aber haben die Erzeugnisse der wildwachsenden Religion im Sinne, welche der Wahrheit und Reinheit ermangeln.

Heilige Geschichte und heilige Literatur sind Correlata. Man kann die eine in ihrem specifischen Sinne nicht leugnen, ohne gleichzeitig die andere zu beanstanden. So kämpft denn auch unser Anonymus gegen die Inspiration, welche wenigstens bisher für das auszeichnende Merkmal dieser Literatur gegolten hat und in irgend einem Sinne es sicher bleiben wird. Denn obschon er bei diesem Namen zunächst an das altkirchliche Dogma denkt, so will er doch in ihm ohne Zweifel jede Behauptung außerordentlichen Geisteseinflusses bei der Entstehung der heiligen Schriften treffen. Wo überhaupt die eigentümliche Gottesleitung eines speciellen Kreises von Menschen abgelehnt wird, da kann eine solche folgerecht auch nicht für die Herstellung eines Schriftschatzes anerkannt werden, der dazu diene, so außerordentliche Erfahrungen zusammenzuhalten und fortzuführen. Indessen sind es am ausgesprochensten dogmatische, namentlich aus dem biblischen Gottesbegriffe hergenommene Einwendungen, womit der Herr Verfasser sich gegen eine derartige Vorstellung von der Bibel kehrt. Was ihm als vollkommen unverträglich damit erscheint, das sind die Anthropomorphismen, und unter diesen wieder erregt keiner in solchem Grade Anstoß bei ihm, als der, welchen er in dem Gedanken eines Redens Gottes, mithin auch des Wortes Gottes findet. Er wiederholt die Frage, mit welcher Auberlen sein Buch über die Offenbarung eröffnet: „Hat Gott je gesprochen?“ — aber nicht, um wie dieser sie zu bejahen, sondern um sie zu verneinen und eine solche Verneinung uns fast zur Gewissenssache zu machen (S. 331 f.). Denn entweder, so meint er, müssen wir uns dabei nach der Heiden Art einen Gott denken mit Zähnen und menschlichen Sprechwerkzeugen, oder wir sollen einräumen, daß wir nur in bildlichem Sinne jenen Ausdruck gebrauchen; er findet es nöthig, dies mit selbst „beleidigender Deutlichkeit“ hervorzuheben. Wir haben uns, um den Herrn Verfasser zu verstehen, gefragt: wo sind die Anthropomorphiten, welche das Sprechen Gottes so capernaitisch verstehen, wie er es nach der einen Seite beschreibt, oder die „wenig penetranten Köpfe“, denen er vorwirft, daß sie den eigentlichen und uneigentlichen Gebrauch eines Wortes nicht zu unterscheiden wissen? In der That, wir suchen die Einen wie die Andern vergeblich unter denen, welche der

Verfasser als seine Leser erwarten durfte. Oder welcher wissenschaftliche Theologe erkennt nicht etwas Inadäquates in der anthropomorphischen Ausdrucksweise der Bibel, während doch jede eindringendere Beschäftigung mit dieser es ihm unmöglich macht, darin bloß die Bilder einer ungezügelten Phantasie zu erblicken? Gewiß haften an der biblischen, besonders alttestamentlichen Darstellung göttlichen Verhaltens und Wirkens Schwierigkeiten nicht nur für das moderne, sondern für jedes schulgerecht und vornehmlich zur Höhe eines reinen Gottesbegriffes aufstrebende Denken. Allein andererseits muß dieses sich gerade an jene Darstellung gebunden fühlen, aus welcher es die einzig haltbaren Grundlagen für einen reinen Gottesbegriff empfangen hat. Wer sich hieran erinnert, der wird es wol gerathen finden, für alles, was diesen Begriff zu verdunkeln scheint, die Aufklärung in den sich gegenseitig erhellenden Aussagen der Schrift selbst zu suchen und bei der auf der Oberfläche liegenden Kindlichkeit der Anschauung den verborgenen Wahrheitsgehalt nicht zu übersehen. Sicher hat die Theologie von jeher größeren Gewinn von solchen Erklärern der Schrift gezogen, welche, wie Luther, wie Bengel u. A., mit Liebe bis auf die kleinsten Züge ihrem Sinne nachgegangen sind, überall in ihren Schachten nach gediegenem Golde gespürt, als die sie nach der Denkform einer anderen Culturstufe gemeistert und auf das schulgerechte Maß abgezogener Begriffe herabgesetzt haben. Und so mögen wir denn insonderheit bei der Frage nach dem Sprechen Gottes uns durch die Alternative, mit welcher der Herr Verfasser uns zusetzt, nicht beirren lassen. Es ist keine Noth, daß wir einem heidnischen Gottesbegriff anheimfallen müßten, wenn wir die aufgeworfene Frage allen Ernstes mit Ja beantworten. Denn des Gottes, dessen und zu dem von Ewigkeit das Wort war, welches in Christo Fleisch geworden ist und also zu uns geredet hat, kann es nicht für unwürdig gehalten werden, auch auf anderen Wegen menschlich zu Menschen zu reden. Und solch ein Reden in mehr als bildlichem Sinne zu behaupten, daran brauchen wir uns nicht durch die Verlegenheit hindern zu lassen, in welche uns die Frage nach dem „Wie" scheint versetzen zu müssen. Denn wenn der Psalmist sagt: „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören; der das

Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?" (Ps. 94, 9), so ist es ja wol erlaubt fortzufahren: der dem Menschen eine Zunge verliehen, sollte er selbst nicht sprechen mit mehr als Menschenzunge und doch für das geweckte Ohr vernehmlich? Sollten ihm die Mittel und Wege fehlen, um nicht bloß den Menschen zu erregen, daß er sich etwas in seinem Namen sage, sondern um selbst mit Bezeugungen seines Willens ihm entgegenzukommen? Fürwahr, die Scheu vor dem sprechenden Gott ist weder begründet noch heilsam; vielmehr ist Ursache, zu fürchten, daß man, von der modernen Flucht vor dem lebendigen Gotte mit ergriffen, den stummen Götzen könnte zugetrieben werden, deren Dienst Paulus als charakteristisch für die Heiden bezeichnet (1 Kor. 12, 2). Denn ein stummer Götze würde es sein, der nur im Donner und Blitz oder dergleichen sich kundzugeben vermöchte, sonst aber den Menschen selbst für sich eintreten lassen müßte. So ist es denn am Ende auch nicht bloß die Inspiration der Schrift, sondern jede für den menschlichen Verstand unfaßbare Offenbarung, auf welche zu verzichten die moderne Cultur uns nöthigen will.

Nun würden wir aber dem Herrn Verfasser Unrecht thun, wenn wir lediglich zur Sprache bringen wollten, was er von christlicher Lehre leugnet, ohne hervorzuheben, was er selbst positiv lehrt. Es beschränkt sich dies keinesweges auf diejenigen Ideen und Grundsätze, welche wir bereits als die Regulative seiner Kritik kennen gelernt und beurtheilt haben. Ja die letzteren selbst können schon nicht einmal in allen Punkten streng darauf zurückgeführt werden. Wir müssen hier den weiteren philosophischen Gedankenkreis hinzunehmen, welcher, wie wir bereits früher bemerkt, den Hintergrund seiner ganzen Betrachtung ausmacht, und auf den er selbst nicht unterläßt, wenigstens in zerstreuten Andeutungen, zu verweisen. Es ist ein Gedankenkreis, dessen Centrum der persönlich gedachte Gott, und dessen Füllung ein Verhältnis des Menschen zu Gott von fast mystischem Charakter bildet. Allein die Persönlichkeit Gottes soll nicht im Sinne deistischer Absonderung von der Welt, sondern im Sinne eines Verhältnisses fortdauernder Wechselwirkung verstanden werden, wobei „dem Weltlauf eine selbständige Stellung" und „eine stetige Entwicklung auf das Gute des Endes hin"

gesichert sei. Das Wirken Gottes ist nicht auf zusammenhangslose Proben seiner Allmacht zu beschränken (S. 321 f.). Er ist es, der nicht bloß jede Seele zu dem Processe der Generation aus der Consequenz der Dinge hinzufügt, sondern der fortwährend und zwar in ganz unmittelbarer Weise den Menschen bestimmt, selber das bewegende Sein in Allem. Nichtsdestoweniger bewahrt und schützt er das in ihm gesetzte Sein mit allen Consequenzen und Ordnungen dergestalt, daß es kein Geschehen gibt, als in den Dingen und in Gemäßheit ihres Wesens. So soll auch in dem Verhältnis Gottes zur Welt nie von Selbstmittheilungen die Rede sein — solchen bleibe die Seele ihrer Natur nach unzugänglich —, nur von der Erregung von Zuständen in ihr selbst, von religiösen Stimmungen. Hierin findet der Verfasser die wirkliche Inspiration, ohne welche die Offenbarung Gottes in den Führungen der Geschichte es nicht zu einer religiösen Erziehung der Menschen bringen könnte. So erhalten wir zwar keine aparte Offenbarung und Inspiration, aber eine desto mehr die ganze Geschichte mit Gott in Beziehung setzende (S. 326—330).

Das ist die philosophische Grundlage für des Verfassers religiösen Standpunkt, der begreiflich noch specielleren Bestimmungen (vgl. S. 335 f.) Raum läßt, von denen wir an der gegenwärtigen Stelle absehen können. Wir verstehen nun wol einigermaßen die Motive für seine vorher dargelegte Polemik gegen den christlichen Offenbarungs- und Inspirationsbegriff, aber wir finden dabei nur neuen Anlaß zu schweren Bedenken über das Verhältnis der von dem Herrn Anonymus vertretenen Lehren zur testamentischen Religion. Diese Bedenken betreffen zumeist den Sinn, in welchem derselbe von einer Inspiration und von religiöser Erziehung geredet wissen will: wir wollen beides nicht an einem kirchlichen Dogma, sondern an dem, was die Erfahrung selber an die Hand gibt, messen.

Ist es wahr, so müssen wir fragen, daß alle, auch die tiefste Einwirkung Gottes auf den Menschen nicht hinausgeht über die Erregung von Stimmungen? Wer hier nicht eine Theorie den Thatsachen über den Kopf werfen, die Thatsachen aber, auf die es ankommt, von dem Gebiete entnehmen und sammeln will, wo ihr

Dasein am gesichertsten und ihre Gestalt am ausgeprägtesten ist, dem testamentischen, der wird eines andern belehrt werden. Gewiß, wir müßten Propheten und Apostel der ärgsten Selbsttäuschung bezüchtigen, wenn wir das, was sie und nicht selten in wohlbewußtem Unterschiede von den mittelbaren Wirkungen des in ihnen wohnenden Geistes als Aussprüche und Offenbarungen des Herrn vortragen, auf eine so vieldeutige Berührung des Gefühles zurückführen wollten, als sie mit dem Worte Stimmung bezeichnet wird. Wol hat die Geisteswirkung nicht ganz die gleiche Form im Alten und im Neuen Testament, ja selbst innerhalb des einen oder anderen, und wir sind fern davon, die Würde derselben nach der Fremdheit zu messen, welche sie für das empfangende Subject gehabt hat. Aber sollen wirklich z. B. die Worte, welche im Alten Testament ein Jesaias vor dem Throne Gottes, die im Neuen Testament ein Paulus aus dem Munde des gen Himmel gefahrenen Herrn vernommen zu haben glaubte, und auf welche dort ein langjähriges prophetisches, hier ein ganzes apostolisches Wirken sich gründete, nur die menschliche Deutung von gewaltig das Gefühl ergreifenden Ereignissen gewesen sein? Und haben wir in ähnlicher Weise etwa anzunehmen, daß die zehn Worte vom Sinai, welche Mose dem Volke Israel als von des Herrn Finger auf steinernen Tafeln eingegraben übergab, und die selbst dem wohlmeinenden Menschenherzen in seiner Weichheit wie Granitfelsen gegenüberstehen, nur aus dem Reflex einer erhabenen Situation auf den Geist des Gesetzgebers hervorgegangen seien? Es sind dies alles nicht bloß bedenkliche und unvollziehbare Auslegungen biblischer Thatsachen, es wird durch die dahinter stehende Ansicht auch der Pragmatismus der heiligen Geschichte unentwirrbar verdunkelt. Denn das allein vermag den unterscheidenden Charakter dieser Geschichte im Vergleich zu der heidnischen ausreichend zu begründen, daß es dort nicht bei den so manigfach und selbst entgegengesetzt zu wendenden Stimmungen der Andacht geblieben ist, die sicher auch Heiden nicht fremd sind, sondern daß solche Stimmungen unter das Licht göttlicher Gebote und Zeugnisse gestellt und so zum Vehikel einer sonst nirgends wahrnehmbaren Gotteserkenntnis gemacht worden sind. Also mindestens für die Höhe- und Entscheidungspunkte in der religiösen

Erziehung der Menschheit sind wir aus factischen wie sachliche Gründen genöthigt, noch etwas Anderes als von Gott erregte Stimmungen vorauszusetzen; wir müssen sie auf Selbstmittheilunge Gottes zurückführen. Aber um diese kommen wir schon da nich herum, wo es sich nur um die allgemeinen Bedingungen der wahre Gottesgemeinschaft handelt. Denn die Wiedergeburt aus dem Geiste welche der Herr für den Eintritt in sein Reich fordert (Joh. 3, 3) wird weder durch den Begriff einer von Gott bewegten Stimmun erschöpft, noch ist sie ohne die göttliche Mittheilung von etwa ganz Neuem an den Menschen zu fassen. Denn, wie wenig auc dabei eine Mittheilung von außen genügen könnte, die nicht de Menschen selbst ergriffe und für sich gewönne, so wenig entsprich es doch der Erfahrung derer, welche sich ihrer Bekehrung am klarsten bewußt geworden sind, diese bloß als eine von oben angeregte Entfaltung eigener Kräfte zu betrachten. Nur wo de heilige Geist als eine Lebensmacht von oben in das Herz eingedrungen ist, kann die darin schon nistende positive Macht der Sünde überwunden werden. Auch das Samenkorn, das dort gepflanzt, der Sauerteig, der da hineingewirkt werden soll, sie besagen mehr als einen Anstoß, dem nur der Mensch in seiner Weise nachzugeben hat. Wir müßten überhaupt den unzweideutigsten Aussagen der sachkundigsten und berufensten Stimmen in Bezug auf das, was das Christentum für das innere Leben zu bedeuten hat, ihre Spitze abbrechen, um sie mit der Vorstellung in Einvernehmen zu bringen, welche unser Herr Anonymus über Gottes Einwirkung auf das Menschenherz hegt. Nicht bloß Propheten und Apostel verlieren dabei ihre Klarheit im Vergleich zu heidnischen Sehern und Pythien, selbst die einfachen Menschen Gottes im Unterschiede von den Kindern der Welt entschwinden uns.

Was uns hier verloren geht, das scheint allerdings uns auf der anderen Seite mit vollen Händen ersetzt zu werden. Denn die Stimmungen, auf deren Erzeugung der Verfasser das tiefste Wirken Gottes in der Geschichte der Menschheit beschränkt, sie sollen ja nun selbst die Träger einer alle Völker umfassenden religiösen Erziehung sein. Wer wollte eine solche auch bei aller Manigfaltigkeit der Wege, die Gott mit Menschen und Völkern einschlägt,

bestreiten (Apg. 17, 27 f.)? Indessen was und wieviel ist es denn, was eine nüchterne Umschau in den verschiedenen Kreisen der Heidenwelt uns wirklich von jenen Stimmungen wahrnehmen läßt? Gerade indem wir dieser auch nach Ansicht des Herrn Verfassers allgemeinen Bedingung für die Erfüllung der göttlichen Heilsabsichten nachspüren, stoßen wir auf das weite Feld des geistlichen Todes, wo selbst die Andacht ein seelenloses tief verstimmtes Instrument geworden ist, das keinen reinen Klang von sich geben kann. Da erst erklärt sich's, warum Gott nicht trotz, sondern wegen seines Segenswillens für alle konnte einen von den Andern abgesonderten eng geschlossenen Kreis zur neuen Heimat für die Stimmungen bereiten wollen, die der Welt abhanden gekommen oder verdorben waren. Aber für die Ursachen, welche dies nöthig machten, ist, wie es scheint, in dem Systeme des Herrn Verfassers kein rechter Platz gewesen.

So wird es denn einer jeden Fassung der christlichen Lehre, die nicht ganz mit deren historischem Fundamente bricht, unmöglich sein, demselben bei der angestrebten Revision der Dogmatik vom Standpunkte modernen Denkens aus überall, ja nur in der Hauptrichtung, zu folgen.

Wir wissen nun wol, daß damit die innerste Gedankenreihe, auf welcher seine theologischen Anschauungen ruhen, nicht zersprengt ist. Dazu würden noch andere Mittel erforderlich sein, als die wir, und namentlich an diesem Orte, aufzubieten uns berufen fühlen. Indessen wundern dürfen wir uns doch, wie ein Mann, der nach anderen Seiten hin so nüchternes Verständnis von der Unzuverlässigkeit und Flüchtigkeit der Systeme menschlicher Weisheit kundgibt, gleichzeitig selbst sich einem solchen mit so unbedingtem Vertrauen in die Arme werfen, ja darin den gewissermaßen authentischen Ausdruck der modernen Cultur finden kann, nach welchem sich die Theologie zu reformiren habe. In seinen Augen ist ja nicht bloß das philosophische Fundament, auf welchem Schleiermacher stand, unbrauchbar geworden: er erklärt sogar das später aufgekommene „Begriffsalphabet“ Rothe's, sowie das der übrigen Schüler und Fortbildner der Hegel-Schelling'schen philosophischen Theologie für bereits veraltet (S. 307). Was sollen wir denn

da von der Dauerhaftigkeit des Begriffsalphabetes halten, welch er wieder von Lotze entlehnt hat, und nach welchem er die heuti Theologie zu sprechen und zu denken anleitet. Zwar das B dürfnis wissen wir sehr wohl zu würdigen, das ihn im Verlang nach methodisch gesicherter Wahrheit bei den Schulen der Phi sophen anzupochen getrieben hat. Und, so weit es auch der Th logie gestattet ist, sich hier Rath zu holen, ist ja Lotze v vielen anderen als ein trefflicher Gewährsmann anzuerkenne Wir haben hohe Achtung für die Forscherthätigkeit dieses, w wir uns ein Urtheil gestatten dürfen, nicht bloß ideenreichsten u sprachgewandtesten, sondern zugleich besonnensten und den realistisch Mächten der Zeit gewachsensten unter den jetzt lebenden Phil sophen; wir ehren ihn zumal um der edlen und hohen Ziele will auf welche sein ganzes wissenschaftliches Streben gerichtet ist. M darf es überhaupt als ein erfreuliches Zeichen der Zeit und a willkommenen Beweis für eine ungesucht erreichte Bundesgenossen schaft von Theologie und Philosophie in der Gegenwart be trachten, daß unter den namhaften Vertretern der letzteren je kaum einer sich befindet, der nicht eine achtende Stellung zu Christentum einnähme. Doppelt erfreulich ist es, wenn ein Philo soph, dessen früher vorwiegend der Naturseite des Lebens zuge wandte Forschung ihn manchen fast als einen Vorfechter des Ma terialismus hat erscheinen lassen, bei anderer Gelegenheit gezeig hat, daß er die dem christlichen Glauben feststehenden Ausgänge un Ziele alles Seins selbst zum Abschluß seiner wissenschaftlichen Welt anschauung nicht entbehren mag. Um so lieber darf auch de Theologe sich die manigfache Aufhellung und Anregung zu nutz machen, welche Lotze's Schriften ihm für den eigenen Gedanken kreis gewähren können. Aber daraus folgt noch nicht, daß wi uns seiner Führung in allen Stücken überlassen dürften. Das wär mißlich schon vom philosophischen Gesichtspunkte aus. Wievie Vertrauen kann man überhaupt in philosophische Feststellunge setzen, wenn man die tiefgehende Uneinigkeit bemerkt, welche hie selbst in Bezug auf solche Grundbegriffe wie den des Seins herrscht und wenn man sieht, wie sogar Philosophen von so manigfach ver wandter Richtung wie Herbart und Lotze hiebei sich wider

sprechen! Was das System des letzteren betrifft, wie es am zusammenhängendsten in seinem Mikrokosmos sich dargelegt findet, so erscheint es unserem Laienverstande als eine Combination von sonst so weit auseinanderliegenden Anschauungen, mechanistischen und mystischen, theistischen und pantheistischen, daß wir nach den bisher veröffentlichten Erklärungen es für schwer halten müssen, alles darin zusammenzureimen und zurechtzulegen. Vollends aber als Theologen können wir in Lotze einen zuverläßigen Wegweiser nicht erkennen. Es fehlt ihm, wenn wir ihn recht verstehen, an der vollen Würdigung der von Gott geschaffenen Persönlichkeit mit ihrem unvergänglichen Wesen und ihrer ewigen Verantwortlichkeit, es kommt bei seiner doch naturalistisch und pantheistisch gefärbten Betrachtung die volle Erkenntnis menschlicher Sünde und Schuld nicht auf und bleibt deshalb zuletzt auch ein resignirtes Fragezeichen über dem nur von daher zu lichtenden Weltplan Gottes hängen; es ist endlich seine ganze Tendenz mehr die der ethischen Weltverklärung als die der Versöhnung. Das alles machen wir dem Philosophen nicht zum Vorwurf. Es sind ohnehin von jeher die Heterodoxieen der Philosophen lehrreicher für die Theologie gewesen als ihre Orthodoxie. Wir sehen in dem Erwähnten eben nur eine neue Bestätigung der stets beobachteten Thatsache, daß die Philosophie auf ihrem Standorte nicht heranreicht an die Geheimnisse des Reiches Gottes und daß, wie vieles wir immerhin als Theologen, und nicht bloß in formeller Hinsicht, von ihr zu lernen haben, wir doch uns die eigene Arbeit bloß verderben können, wenn wir Maßstab und Zuschnitt dafür von dort erborgen. Mag der Herr Verfasser, wie wir Grund haben anzunehmen, dies selbst eigentlich vermieden wissen wollen, so bringt er es factisch doch dahin.

Kurz überall sehen wir ihn Principien in Bewegung setzen, deren Gültigkeit oder wenigstens Genugsamkeit schon an sich bestritten werden muß und deren rücksichtslose Anwendung ihn besonders mit dem eigentümlichen Erfahrungsboden, von welchem die Theologie als solche auszugehen hat, in unerträglichen Widerspruch verwickelt. Es wird manche der von ihm berührten Fragen weiterer Untersuchung überlassen bleiben müssen. Aber das ganze Unternehmen, der Theologie mit Hülfe naturwissenschaftlicher Axiome

und philosophischer Ideen eine neue theoretische Grundlage von culturgemäßer Beschaffenheit zu geben, kann nach den Bemerkungen, welche sich uns aufgedrängt haben, nicht für wissenschaftlich gerechtfertigt gelten. Und es kann dafür um so weniger gelten, als es auch das religiöse Interesse, welchem die Theologie in ihrer Weise zu dienen hat, so schwer verletzt.

II.

Indessen der Herr Verfasser, welcher die wissenschaftliche und die religiöse Aneignung des Christentums streng auseinandergehalten wissen will, nöthigt uns eben deshalb, seinen theologischen Standpunkt noch speciell in religiöser Hinsicht zu prüfen. Die Anwendung, welche er von den Grundsätzen des modernen Denkens macht, ist, wie wir gesehen haben, eine tief in die traditionelle Theologie einschneidende, und sie würde in noch weiterem Umfange als solche sich herausstellen, wenn er „die breite Angriffsfläche“, welche noch übrig blieb, „die weitschichtige Dogmatik der Kirche insbesondere, speciell die Lehre von der Dreieinigkeit, von Christo, seiner Stellvertretung, der Kirche und den letzten Dingen“, ebenso wie anderes dem Messer seiner Kritik hätte unterwerfen wollen, während er sich begnügt, hiefür auf das in Lotze's Mikrokosmos Bd. III, S. 361—373 Gesagte beistimmend zu verweisen. Er nimmt nicht ohne Genugthuung wahr, wie unsere gegenwärtige Cultur Schritt für Schritt das „kosmologische Gewebe der alten Theologie“ auflöst, soweit es mit dem „modernen Weltbilde in Conflict kommt“, und zweifelt überhaupt nicht, daß die Theorie der Religion den gründlichsten Umgestaltungen entgegengeht. Allein er tröstet nun sich und uns damit, daß die Religiosität selbst dabei nicht in Gefahr komme (S. 322). Er hätte sich hiefür nicht weniger, wie für sein oben besprochenes theoretisches Verhältnis zum Christentum, auf eine in unseren Tagen weit verbreitete und gern mit zu den Errungenschaften moderner Cultur gerechnete Meinung berufen können. Denn der Glaube an einen über alle dogmatischen Fragen erhabenen Stand im Christentum, obwol er nicht erst von gestern stammt, ist aus wohl begreiflichen Ursachen vornehmlich in unserem Jahrhundert von vielen als ein Bedürfnis empfunden

und deshalb oft selbst als der rechte Glaube an Stelle des alten verkündigt und gepriesen worden. Ohne sich dies zu nutze zu machen, bemerkt unser Herr Verfasser nur, daß er sich in der Tendenz, die Religion völlig unabhängig zu stellen von den Ergebnissen der Wissenschaft, an Schleiermacher anschließe, wennschon nicht in völlig zustimmender Weise. Der Weg, welchen er dabei einschlägt, ist der, welchen ihm Lotze gewiesen hat durch seine Unterscheidung der Form und des Wesens der Dinge, des Mechanismus, in welchem sich alles Geschehene bewege, und der Werthe, in denen überall Ziel und Wesen der Dinge enthalten sei und an welchen allein das Gemüthsinteresse hafte. Obwol der Herr Verfasser seines Theils sich nicht auf eine Vergleichung dieses Standpunktes mit dem eben gedachten Schleiermachers einläßt, können wir doch begreifen, warum er es vorgezogen hat, einen Weg zu wählen, der die psychologischen Schwierigkeiten des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes umgeht und die dort unbillig zurücktretenden praktischen Zielpunkte zu selbständigerer Betonung gelangen läßt. Worauf er uns verweist, das ist nicht die problematische Entgegensetzung von Fühlen, Wollen und Erkennen, sondern der schärfere Gegensatz [a]) des Geschehens an sich und der dadurch hervorgebrachten Werthe, nicht der spitzige Unterschied eines mittelbaren und unmittelbaren Selbstbewußtseins, eines relativen und absoluten Abhängigkeitsgefühls, sondern der breit vorliegende des gemüthlich Gleichgültigen einerseits und des Herz und Gewissen Bewegenden andererseits; es ist im Grunde nichts Anderes, als was schon Herbart mit den Namen der theoretischen und der ästhetischen Weltanschauung meinte. Aber, wie Schleiermacher, so kämpft Lotze gegen den, ob mit oder ohne die Farbe der Religion einhergehenden, Intellectualismus für die Rechte des Ge-

a) Die volle Schärfe dieses Gegensatzes geht freilich dadurch wieder verloren, daß Lotze selbst die von ihm so stark geltend gemachten Werthe nicht eigentlich objectiv als solche bestimmt, sondern in das lebendige Gefühl, in die Lust der Menschen legt, welche in den Zusammenhang der Dinge gestellt sind (vgl. Mikrokosmos, II. Theil, 5. Buch, 5. Kap., besonders S. 303 ff.).

fühles oder, wie er in deutlicherer Hervorhebung des sittlichen Interesses lieber sagt, des Gemüthes. Bezeichnend für seine philosophische Richtung ist, daß er selbst die Metaphysik ihre Anfänge in der Ethik nehmen heißt. Darum wendet er sich mit scharfem Widerspruch vor allem von denen ab, welche in unserem Zeitalter im Namen erst der Philosophie, später der Naturwissenschaft einen Cultus des bloßen Wissens aufgerichtet haben. Und wenn nun er gerade, der durch erfolgreiche Betheiligung an den Aufgaben dieser beiden Gebiete sich in dem dafür thätigen Kreise von Gelehrten so großes Ansehen erworben hat, vor demselben mit dem Gewichte seines Scharfsinnes und seiner Beredtsamkeit für die idealen Güter des Lebens eintritt, so dürfen wir gewiß ihn als einen ausnehmend geeigneten und verheißungsvollen Vermittler zwischen den heutzutage sich so weit voneinander scheidenden Bedürfnissen des Verstandes und des Herzens begrüßen. Indessen seine Waffen kehren sich natürlich auch gegen das Uebermaß des Wissenwollens, welches auf theologischer Seite der wünschenswerthen Vermittelung im Wege stehen möchte. Diese Gedankenrichtung ist es nun, welche unser Herr Verfasser aufnimmt, und bis zu einem gewissen Grade mit gutem Recht. Es könnte viel unfruchtbarer Eifer gespart werden, wenn man hüben und drüben mehr das Eine, was noth ist, im Auge behielte und davon ließe, sich gegenseitig mit Festsetzungen und Ansprüchen zu bedrängen, welche, wieviel sie auch an ihrem Orte zu bedeuten haben, doch nicht einem Jeden können in's Gewissen geschoben werden. Ob wir z. B. die Welt vom geocentrischen oder vom heliocentrischen Standpunkte ansehen, das berührt wenigstens das Centrum des Heiles nicht. Die Ueberspannung des theoretischen Interesse in Bezug auf religiöse Fragen kehrt eben in allerlei Formen immer wieder, ruft dann aber nothwendig bald humanistische, bald pietistische Reaction gegen sich herauf. Irgend einen Damm dagegen brauchen auch wir, zumal bei dem jetzt unter dem Feldgeschrei „Cultur“ oder „Christentum“ entbrannten Kampfe. Sowol die Freiheit der Wissenschaft als der Ernst der Wahrheit fordern ihn. Der Herr Verfasser glaubt die Linie, welche von beiden Seiten innegehalten werden muß, genau angeben zu können: „wenn es uns gelingt, die beiden Welten der gesetzlichen Wechsel-

wirkung und der Werthe in Anwendung auf unser geistiges Leben wirklich zu sondern, jeder zuzugestehen, was ihr gebührt", so ist der Streit zwischen Cultur und Christentum geschlichtet; so ist, können wir im Sinne des Verfassers hinzusetzen, jedes religiöse Bedenken gegen die theoretische Zulassung der ersteren gefallen.

Es wäre hiernach nichts so dringend zu wünschen gewesen, als daß der Verfasser selbst die empfohlene Sonderung wenigstens bei den entscheidendsten Punkten des obwaltenden Conflictes in's Werk gesetzt hätte, um uns die Beruhigung wirklich zu verschaffen, die in seiner Absicht liegt. Allein hier täuscht er unsere Erwartungen. Während er es nicht versäumt, uns über die Consequenzen des „Mechanismus" für Lehren, wie die von Schöpfung, Wunder, Schrift u. s. w., den nöthigen Bescheid zu geben, bleibt er uns die Aufweisung der angeblich ungefährdeten Werthseite, an welche der Glaube sich halten darf, zum größten Theile schuldig oder er sucht dieselbe durch die Behauptung zu ersetzen, dies oder jenes, wie die speciellere Schöpfungsgeschichte oder das hohe Alter der Urmenschen (S. 316 f.), oder die Wunder in ihrer historischen Particularität (S. 318 f.) hätten kein religiöses Interesse. Es kann auch eigentlich nicht befremden, daß der Herr Verfasser uns bei diesem Punkte im Stiche läßt oder zu karg abspeist. Denn wie uns dünkt, so fehlt ihm nach seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen der feste Maßstab dazu. Wir vermissen einen solchen schon bei Lotze, wo er daran geht, über die Bedeutung gewisser Dogmen nach dem, was er ihre Fruchtbarkeit für's Leben nennt, zu urtheilen (Mikrokosmos, Bd. III, S. 371 ff.). Ja er löst ihn ausdrücklich von den Sachen ab, um ihn in's Gefühl zu legen (ebendaselbst, Bd. III, S. 43 ff.) [a]). Was bleibt sonach übrig, das

---

a) „Was ein Gut sein soll, hat den einzigen und nothwendigen Ort seines Daseins in dem lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens; Alles, was außer, zwischen, vor und hinter den Geistern liegt, Alles, was Thatbestand, Ding, Eigenschaft, Verhältnis oder Ereignis ist, gehört zu dem Reiche der Sachlichkeit, das zwar Güter vorbereitet, aber ohne je selbst ein Gut zu sein." Die hier vollkommen richtig hervorgehobene Relati-

schließlich darüber zu entscheiden hat, ob etwas geschätzt oder verworfen, begehrt oder verabscheut werden soll? Wir haben vergeblich bei Lotze nach einem sichern Kriterium hiefür gesucht[a]). So behält denn auch das von unserem Herrn Anonymus befürwortete Mittel zur Beilegung des Streites zwischen Wissenschaft und Glauben etwas Unklares und Schwankendes, das in der weichen Hand des Gefühles so und so gewendet werden kann. Die schwache Seite der Schleiermacher'schen Religionsauffassung begegnet uns in neuer Gestalt hier wieder. Diese Schwachheit wird aber doppelt verhängnisvoll, wenn ihr die Macht einer mit scharfen Theorieen gewappneten Zeitbildung gegenübersteht. Der Herr Verfasser hat es von vornherein aufgegeben, sich mit solchen Vertretern dieser Bildung auseinanderzusetzen, welche nicht zugleich der Religion ihre Berechtigung einräumen. Aber eben deshalb läßt er uns auch wehrlos ihnen gegenüber, wenn sie etwa auf Grund consequenter Durchführung der modernen Culturprincipien uns das Recht des Glaubens noch viel mehr verkürzen wollen, als es der Herr Verfasser selbst für zuläßig halten würde, wenn sie z. B. als Anhänger des Mechanismus auch meinten Materialisten sein zu müssen und als solche die ganze Welt der Werthe als einen schnell verrauschenden Traum erwiesen, aus dem es uns als Menschen des Tages zieme zu erwachen. Welchen Halt objectiver Art gewährt mit seiner Ansicht der Verfasser gegen die Verstrickungen des Zweifels, in welche sein theoretischer Standpunkt

---

vität und Subjectivität des Güterbegriffes beweist nur, daß wir bei ihm nicht stehen bleiben können, wenn wir das höchst Normirende angeben wollen.

a) Der schon oben angeführte Abschnitt (Th. II, Bd. V, Kap. 5) „über das Gewissen und die Sittlichkeit" streitet zwar (S. 309) gegen den „Egoismus, der alle Dinge der Welt und ihre eigentümlichste Natur nur als Heizungsmaterial zu seiner eigenen Erwärmung verbraucht", bezeichnet vielmehr die Lust als das „Licht, in dem jede objective Vortrefflichkeit und Schönheit des Wirklichen erst wahrhaft zu leuchten beginnt. Aber was diese „objective Vortrefflichkeit und Schönheit" objectiv begründe, das wird uns nicht gesagt.

uns selbst über die Grundpostulate des Glaubens fortreißen könnte?[a])

Möglich, daß diese Ansicht durch genauere Bestimmungen nach gewissen Seiten hin sich wehrhafter machen ließe. Wird sie nun darum doch geeignet sein, dem religiösen Gebiete unantastbare Grenzen gegen die Eingriffe der Wissenschaft zu sichern? Wir müssen dies aus zwei Gründen bezweifeln.

Der eine liegt darin, daß die „saubere Sonderung“ zwischen dem Mechanismus im Geschehen und den dadurch hervorgebrachten Werthen, auf welche der Herr Verfasser es absieht, strenggenommen gar nicht durchgeführt werden kann. Man mag Fehler an der Art und dem Grade des auf Grund und Zusammenhang religiöser Dinge gerichteten Erkennens beseitigen oder ermäßigen; man mag das Unmittelbare und das Reflectirte daran unterscheiden: jenes Erkennen überhaupt kann man von dem religiösen Interesse nicht scheiden, ohne dies selbst zu schädigen. Nicht bloß die Erfahrung, auch die Natur der Sache ergibt das. Denn, wie eminent praktisch, durch freie Nöthigung und Gewissensdrang bestimmt auch dies Gebiet des inneren Lebens sein mag, mit solchen Merkmalen allein gelangt man noch nicht zu dem, was ein Gemüth religiös afficirt. Gerade bei den höchsten Angelegenheiten stoßen metaphysische und ethische Beziehungen zusammen. Immer handelt sich's dabei nicht bloß darum, wie, sondern auch daß etwas ist, was man doch nicht sinnlich wahrnimmt, oder wodurch und wozu etwas Anderes ist, das man wahrnimmt. Das religiöse Leben läßt schon in seiner unmittelbarsten Gestalt sich niemals bloß auf einen Eindruck ethischer oder ästhetischer Art zurückführen, viel weniger in seinen weiteren Vermittelungen. Die Frage nach dem Ob, Woher, Wohin, wie oft sie auch ohne Nachtheil für den Glauben

a) In dem Weltsystem von Laplace ist bekanntlich kein Raum für die Wirksamkeit eines Gottes, weil alles auf der strengsten Wirksamkeit mathematischer Formeln beruht. Und Rokitansky hat bei Berathung des Schulgesetzes im Oesterreichischen Reichstage den Standpunkt des Gefühles, dem das religiöse Leben angehöre, als einen von dem Geiste der neueren Zeit überwundenen dargestellt.

sich mag zurückstellen lassen, sie ist an anderen Punkten für denselben unabweisbar; ob sie so oder so beantwortet wird, das ist von Gewicht für seine Kraft und Freudigkeit. In einer gewissen Hinsicht gibt dies Lotze selbst zu (Makrokosmos Bd. III, S. 369). Aber damit ist ja eigentlich die vorausgesetzte allgemeine Lösbarkeit der Werthe von der Beschaffenheit der Dinge durchbrochen. Wäre es nicht so, wie sollte auch nur an einer Thatsache, wie die Schöpfung, die allerdings bei Schleiermacher gerade deshalb hinter der von dem Menschen selbst zu empfindenden Erhaltung der Welt verschwindet, für das fromme Herz etwas gelegen sein. Und doch ist soviel an ihr gelegen, um nicht bloß der nackten Thatsache, daß Gott die Welt aus eigener Machtfülle geschaffen, sondern bis zu einem gewissen Grade sogar dem Hergange derselben ein Gewicht für die Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt zu verleihen, weshalb es denn dem religiösen Gemüthe schwer fallen würde, eine solche Darstellung dieses Herganges, wie die mosaische, zu entbehren. Aehnliches aber ist von so vielem zu sagen, dessen religiöse Bedeutung der Verfasser dahingestellt sein läßt oder geradezu leugnet, vielleicht nur darum, weil es nicht unmittelbar in die Empfindung fällt. Aber sollen wir noch den Werth einer geschichtlichen Religion gegen ihn verteidigen? Selbst die langen Lebensalter, welche die Genesis den Urmenschen beilegt, bleiben nicht gleichgültig, sobald man sie in dem Lichte göttlicher Erziehungsabsichten für das beginnende Menschengeschlecht betrachtet. Die Wunder der heiligen Geschichte, die uns direct viel weniger berühren, als so mancher Erweis göttlicher Vorsehung im eigenen Leben, sie sind, abgesehen von ihrem christologischen Interesse, ja unersetzliche Bürgschaften göttlicher Heilsmacht für den heilsbedürftigen Menschen, dem ohne sie leicht selbst der einfache Vorsehungsglaube entschwindet. Ferner: ob ich Gott mir zu denken habe als gebunden nicht bloß an irgend einen, sondern gerade an den in dieser Welt einmal wahrnehmbaren Causalzusammenhang, oder als den, welcher Macht hat, denselben in Trümmer zu schlagen, wenn er will, daran hängt mit die Höhe und Herrlichkeit, in welcher Gott sich dem Herzen der Frommen darstellt, ebenso wie die Tiefe der Hingebung, deren es gegen ihn fähig ist. Ob in Christus

nur der Menschensohn oder zugleich der weltordnende Logos angeschaut wird, das macht sich auch geltend in dem Bewußtsein von der Erlösung. Ob ich die heilige Schrift als ein Buch wesentlich menschlicher Herkunft oder als ein gottgegebenes Zeugnis von Gottes Offenbarung ansehe, das ändert die ganze innere Stellung des Christen, noch mehr die der Christenheit zu ihr. Kurz, wo wir hinblicken, da sehen wir die fromme Werthschätzung, welche wir heiligen Objecten zollen, unter dem Einfluß der Ansicht stehen, welche wir von ihrem Sein und Werden zu fassen gedrungen sind. Und es würde nichts helfen, uns zu versichern, die lebendige Frömmigkeit könne sich hievon losmachen. Denn, wo sie es je darauf angelegt hat, ist es übel abgelaufen. Die Folge, welche aus solchen Erwägungen für den Versuch des Verfassers, die theoretische Frage für religiös irrelevant zu erklären, hervorgeht, kann sich ihm selbst kaum verbergen, aber er verdeckt sie, indem er sagt: „Wo die gläubige Anschauung mit der modernen Naturansicht in Conflict kommt, liegen die Motive stets in menschlichen Interessen" (S. 319). Denn was er hier menschliche Interessen nennt, das sind wenigstens in den angeführten Fällen Interessen des Glaubens, welche nicht bloß an der subjectiven Schätzung untergeordneter Verhältnisse, sondern an dem so oder so beschaffenen Objecte des Glaubens selber haften. Ebendarum ist es denn auch ein vergebliches Unterfangen, bei allem Kampfe, welcher um die theoretische Ansicht von diesen Objecten geführt wird, dem Glauben, der Religiosität zu gebieten, daß sie außer der Schußlinie bleiben.

Wenn es aber möglich wäre, was wir im ganzen für unmöglich halten, eine Trennung der vorgeschlagenen Art zu Stande zu bringen, so wäre damit doch die Gefahr nicht beseitigt, in welcher man das Christentum unter den Angriffen der modernen Bildung erblicken kann. Denn diese Angriffe halten sich nicht in den bescheidenen Grenzen dessen, was der Herr Verfasser als Theorie der Religion betrachtet, und sie entstehen auch selbst keinesweges bloß aus Theorien. Wer nur ein wenig in den geistigen Bewegungen unserer Zeit zu Hause ist, dem kann es nicht entgehen, wie hier am heftigsten nicht zwischen Theorie und Theorie, sondern zwischen Praxis und Praxis, zwischen den Gegenständen eines verschiedengearteten

Gemüthinteresses, sich widerstrebender Werthschätzungen gestritten wird Es entspricht dies nur einer Beobachtung, welche man an dem ganzen Laufe der Geschichte im Leben, im Staat, wie in der Kirche machen kann. Ein Werth wird gegen den andern gesetzt, eine Art der Schätzung gegen die andere. Um solcher Motive willen scheiden sich Confessionen. Ob Christus oder Marie in milderem Lichte vor den Augen der Sünder strahlt, ob Gemeinschaft des Glaubens oder Amtshierarchie für eine stärkere Klammer des kirchlichen Zusammenhanges, ob Haus oder Kloster für heiliger gehalten wird, daran knüpft sich hier der Gegensatz. Ebenso stehen im bürgerlichen Leben die Anhänger von Königtum und Bürgertum, die Liebhaber der persönlichen und der gesetzlichen Garantieen, die Freunde der materiellen und der idealen Interessen einander gegenüber. Und nicht weniger läuft am Ende das Verhältnis von moderner Cultur und Christentum zurück auf praktische Fragen. Auch wo es aussieht, als arbeite nur der Verstand, als entscheide nichts wie die Consequenz des Gedankens, liegen oft genug im Hintergrunde die Verschiedenheiten der Neigung, des Geschmackes, des Bedürfnisses, die allerdings zum Werthe stempeln können, was es nur in subjectivester Weise ist. Dem Einen ist schon die abstracte Nothwendigkeit des Geschehens ein Gut, wofür er persönliche Wünsche, ja wol gar sein indiduelles Fortbestehen zu opfern sich bereit stellt, wennschon vielleicht nur darum, weil er in ihr sich wenigstens für eine Zeit lang als den Kenner und Meister fühlt. Anderen wird erst wohl zu Muthe, wo sie Freiheit athmen, wo sie eine Kraft des Geistes spüren, wo sie einen Triumph des Guten hoffen können. Den Einen erscheint als erhaben und absolut nur, was allem menschlichen Personsein so unähnlich ist wie möglich; bei Anderen verbindet sich der Gedanke der Persönlichkeit unwillkürlich mit dem Höchsten und Herrlichsten oder doch Mächtigsten und Wirksamsten: Gott, der heilige Geist, selbst die dienstbaren Geister, auf deren Beistand die Frommen rechnen, sie müssen persönliche Wesen sein. Die Einen lieben sich den lieben Gott nach menschlichem Maß, die Anderen wollen keinen Gott, vor dem sie's nicht drängt sich zu beugen. Die Einen achten das Blut der Versöhnung für kostbar, den Andern schaudert's davor. Den Einen kann das Reich der Vollendung nicht

geistig und durchsichtig, den Andern kann es nicht leibhaftig und massiv genug sein. Das alles sind Gegensätze der Werthschätzung, die mehr oder weniger mit dem sich decken, was den Einen die Bildung, den Andern die Religion zu fordern scheint. Wenn aber dergleichen überall sich einmischt und sein Gewicht äußert, wo diese Lebensmächte sich begegnen und mit einander ringen, so ist das in gesteigertem Maße bei dem Kampfe der Fall, welchen sie in der Gegenwart miteinander auszumachen haben. Denn noch um etwas Anderes handelt es sich doch wol dabei, als um das im Bereiche der Wissenschaft schon früher so viel besprochene Thema von Vernunft und Offenbarung, Denken und Glauben ꝛc. Nicht zufällig ist es der Name Cultur, welcher in unseren Tagen sich so stark hervordrängt und fast alles, was sonst an gleicher Stelle genannt werden möchte, verschlingt. Unleugbar zeigt er eine neue Phase in der Entwickelung der sich ihrer selbst bewußten Menschenkraft an, eine Phase, wobei es nicht bloß, wie etwa bei früheren, die Ansprüche intellectueller oder ästhetischer Bildung und deren Befriedigung für auserwählte Kreise gilt, sondern die Herstellung eines ganzen Lebens auf der Grundlage natürlicher Menschenkraft und darin die Erreichung eines von Vielen gepflegten, von Unzähligen begehrten, Allen zugesprochenen Gemeingutes. Niemals seit den Zeiten des classischen Altertums hat ein der bloß menschlichen Sphäre entstammendes Princip sich in gleich entschiedener und umfassender Weise zu Macht und Herrschaft erhoben. Die Cultur, deren Ansprüchen auf Seiten des Christentums Rechnung zu tragen und Eingang zu verschaffen jetzt so Manchen als geboten erscheint, ist keinesweges, wie unser Herr Anonymus sie aufgefaßt hat, nur die Vertreterin gewisser Erkenntnisprincipien und Forschungsmethoden, sie ist eine welterobernde Königin, die Inhaberin und Verwalterin nicht weniger der freigesprochenen Kräfte der Vernunft und Gesellschaft, wie der geöffneten Schätze der Natur, alles zum Zwecke reicherer Gestaltung des sinnlichen und geistigen Daseins. Das Reich ihrer Diener oder Verehrer aber erstreckt sich so weit, als das Bewußtsein der Menschen dieser Zeit, selbst etwas zu vermögen, und als das Verlangen, sich die Welt unterthan zu machen. Freilich gehören zu dem Gesamtausdruck ihres Könnens und

Wollens auch die Forderungen, welche man im Namen der Wissenschaft zu erheben pflegt. Allein sie stehen nicht isolirt, sondern im Zusammenhang, und Dienste weitergehender Culturinteressen, die ihnen je nach ihrer Gesamtrichtung auch in den betheiligten Individuen eine solche oder solche Farbe verleihen. Und da nun gleichzeitig das Christentum, selbst auf protestantischem Boden, weniger als je sich an einer unsichtbaren und idealen Existenz genügen lassen mag, vielmehr zu Gestalt und Lebensentfaltung strebt, so haben Cultur und Christentum heutzutage mehr als sonst sich auf praktischem Boden auseinanderzusetzen, wie das an so vielen brennenden Fragen in Bezug auf Ehe, Schule, Staat u. s. w. sichtbar ist. Wäre denn auch der Kampf zwischen beiden nach des Herrn Verfassers Plan in gewissen Beziehungen auf theoretischem Gebiet zu localisiren, wir würden ihn damit nicht überhaupt zum Stillstand bringen; ja die miteinander ringenden praktischen Tendenzen würden selbst dort immer neuen Brand entzünden. Wer also beruhigend oder mindestens aufklärend in den großen Gegensatz eingreifen will, der darf die Punkte, bei denen Cultur und Christentum sich praktisch berühren, nicht aus dem Auge setzen, muß zeigen, wie Beide da sich fordern oder abstoßen. Sonst wissen wir doch nicht, wie wir mit den Grundsätzen des modernen Denkens in religiöser Beziehung daran sind.

So müssen wir denn die Gefahr, welche dem Christentum von der modernen Cultur droht, statt sie als unbegründet zu erkennen, viel mehr in noch weit ausgedehnterem Maße als vorhanden behaupten, als wie sie der Herr Verfasser abzuweisen für nöthig gehalten hat. Denn das Christentum ist eben Beides, ein neues Geschehen von unergründlichem Ausgange, und ein neuer Werthgegenstand von unvergleichlicher Bedeutung, obwol in engster Verbindung; und es ist ein solches Neue in dem Sinne nicht bloß eines Zusatzes zu schon Gegebenem, sondern einer Correctur des Gewordenen. Dagegen die Cultur als solche kommt auch in ihrer modernsten Gestalt und in ihren geistigsten Bestrebungen nie über das hinaus, was die Schrift „alte Welt“ nennt, nimmt aus dieser Welt allein die Factoren, mit denen sie rechnet, die Maße, nach denen sie alles beurtheilt. Zwar liegt darin kein ausschließender

Gegensatz, wie die von beiden Seiten eingegangenen Beziehungen hinreichend darthun. Aber die Cultur, welche hartnäckig darauf besteht, kein Geschehen einzuräumen, als welches sie in ihren Gesichtskreis aufnehmen kann, und keinen Werth gelten zu lassen, als den sie auf ihrem Standpunkte ermessen kann, die mit einem Worte nicht selbst sich in ihrer Richtung als erlösungs- und erneuerungsbedürftig erkennt, wird nothwendig zur Feindin des Christentums. Gottes Weisheit ist einmal dem natürlichen Menschen eine Thorheit, und auch die Methoden der modernen Bildung können in der Hand des natürlichen Menschen nicht umhin, Geißel und Waffe gegen die göttliche Thorheit zu werden.

Wie denn aber, wenn die religiöse Harmlosigkeit dieser Bildung, die uns bisher nicht hat einleuchten wollen, durch Thatsachen erhärtet werden könnte, während in gleicher Weise sich die Unvereinbarkeit des alten Glaubens mit ihr aufdrängte? Eine thatsächliche Instanz für seine Ansicht führt der Herr Verfasser uns vor in dem mit Liebe gezeichneten Bilde eines Zeitgenossen, bei welchem eine äußerst kritische Handhabung der Grundsätze des modernen Denkens sich mit dem wärmsten und wahrsten Christenleben vereint finden soll. Wir leugnen nicht, daß es Charaktere dieser Art gibt und daß namentlich die Gegenwart sie hie und da hervorbringt, wo etwa ein aus anderem Samen empfangener Glaube sich mit den andringenden Forderungen der Zeit auszugleichen gesucht hat. Ein Beispiel der Art haben wir ja vor anderen an Schleiermacher, in schwächerer Ausprägung an Rothe. Allein werden solche Erscheinungen für mehr als Ausnahme gelten können oder, wenn sie häufiger vorkommen sollten, nicht doch ein, auch nach der ethischen Seite, etwas verblaßtes Christentum darstellen? Wir wollen nicht verkleinern, was des Verfassers „ehrwürdiger Freund“ als Hauptsache im Christentum aufführt (S. 337 f.). Aber, je ernster wir es damit nehmen, für desto schwerer müssen wir es halten, dieser Hauptsache da Genüge zu leisten, wo so vieles am herkömmlichen Glauben, was kaum davon getrennt werden kann, als Nebensache oder gar Irrtum bei Seite geworfen wird. Denn: „die Gestalt, die Seele Christi lebendig anschauen, verstehen, lieben und verehren lernen“, wird man dazu bei einer rein menschlichen

Auffassung der Person Christi und einem nicht in dem Versöhnungsbewußtsein und Auferstehungsglauben wurzelnden Verhältnis zu ihm besonders aufgelegt sein? Ferner: „das Heilige in dem Alltäglichen zu sehen und zu erstreben", wird das so leicht gelingen, wo man nicht das Heilige selbst vor allem in strenger Sonderung von Natur und Sünde erfaßt, wo man nicht sich einer Leitung durch den heiligen Geist versichert hat, welche einen auch gegen die fleischliche Klugheit und die eigene Gerechtigkeit zu schützen vermag? Endlich: „christliche Lebensweisheit geben mit Bitte und innerem Gebet", wird das in voller Wahrheit möglich sein, wenn man sich selbst nicht beugt vor der Weisheit Gottes, die dem natürlichen Menschen Thorheit dünkt, und wenn man selbst nicht glaubt an eine Gottesmacht, die über den Lauf der Welt erhaben ist? In der That, wir sind geneigt, anzunehmen, daß, wo mit dem von dem Herrn Verfasser befürworteten Culturstandpunkt irgend sich ein innigeres Verhältnis zur Person des Herrn und ein geweihtes Leben verbindet, dies die Frucht eines andern Glaubens ist, als für welchen jener Standpunkt an sich Raum läßt, und fürchten, daß die innere Stellung zum Christentum, welche derselbe gewiß niemals gefährdet wissen möchte, wenig Aussicht hat, sich auf Generationen fortzupflanzen, welche von einem solchen Glauben niemals berührt sind. Freilich behauptet der Herr Verfasser seines Theils von dem „orthodoxen Gebäude", daß es trotz seines historischen Ruhmes und seines consequenten Stiles den Anforderungen einer einheitlichen Lebensansicht nicht mehr entspreche"; ja er lehnt sich gegen dessen Theorieen auf nicht bloß, weil sie der menschlichen Einsicht spotten, sondern auch weil sie „vom einhelligen Jagen nach Heiligung ablenken". Und wir wollen nicht in Abrede stellen, daß er sich für dies alles auf gewisse Erfahrungen hätte berufen können. Solche Erfahrungen sind es, die Vorsicht gebieten in Art und Maß der geistlichen Darbietung namentlich von Seiten der Prediger, Nachsicht bei dem Anspruch an Reife der christlichen Erkenntnis. Allein gebieten sie die dogmatische Hungerkur, welche der Herr Anonymus der gesamten Theologie verordnet? Und sind sie so alleinherrschend, daß man lediglich auf sie sich einzurichten hat? Wenn es Extreme des Alten und des Neuen gibt, die sich nicht

in einer Menschenseele miteinander verschmelzen lassen, so mangelt es doch sicher nicht an factischen Beweisen dafür, daß, was der Verfasser mit dem alten System meint, einer lebensvollen Aneignung in Menschen unserer Zeit und einer Regeneration in Geist und Herz der Gegenwart fähig ist, ohne selbst über den Haufen gestürzt zu werden. Dies geschieht ja unverkennbar bei der von dem Herrn Anonymus betriebenen Reform trotz dem, was er auf die Frage, „was uns bleibt“, zu antworten hat (S. 335 ff.) [a]). Wir unterschätzen nicht, was er hier uns zu hören gibt; es liegen darin entwicklungsfähige Keime, über deren Vorhandensein wir bei Manchem uns freuen dürften. Allein es liegt darin zugleich eine Schmälerung der alten und bewährten Erkenntnisschätze, in der wir bei Anderen nur ein Symptom innerer Verarmung sehen könnten. Jedenfalls vermögen wir die Besorgnis nicht zu theilen, daß das Halten auf dogmatische Theorien, welche nicht dem 19. Jahrhundert entsprungen sind, an sich dem einhelligen Jagen nach der Heiligung Abbruch thun könnte, da wir selbst bei Vielen darin einen Ausfluß der Gewissenhaftigkeit erkennen, während wir nicht wahrnehmen, daß der Eifer im Aufräumen des „orthodoxen Gebäudes“ immer Hand in Hand gehe mit gesteigertem Lebensernst oder vollends vertiefter Christensalbung. Eher hoffen wir, daß ein Heiligungsstreben, wie das, was der Verfasser so wohlmeinend empfiehlt, bei

---

a) „Was uns bleibt? Alles ist unser, die ganze Fülle von natürlichen, menschlichen und göttlichen Thatsachen gehört uns so gut wie den Altgläubigen; ihre Theorieen suchen wir zu erklären, aber sie imponiren uns nicht, wir setzen andere an deren Stelle, oder wir lehnen sie ab als solche, die unserer menschlichen Einsicht spotten und uns vom einhelligen Jagen nach der Heiligung ablenken; die heilige Schrift betrachten wir mit Ehrfurcht als ein Lebensbuch geschrieben von Menschen Gottes in aufsteigender Linie mit merklichen Abstufungen von Tiefe und Fülle, durch ihre Form schon verhindert, uns einen gesetzlichen Druck aufzulegen, aber geeignet, uns Alle, Gelehrte und Ungelehrte, zu erquicken durch ihre einfache stille Größe, dadurch uns zu einer die Zeiten erfüllenden, die Geschlechter und Bildungsstufen einigenden Gemeine zu erheben. Der Mittelpunkt der Schrift aber, Jesus der Christ, ist der Mittelpunkt dieser Gemeine, der wirkliche Jesus, wie er, von den Zusätzen der alten und neuen Schriftgelehrten befreit, vor uns steht, noch jetzt lebt und auf uns wirkt, so real wie es unser Gemüth bedarf und erfährt.“

allen, die darauf eingehen, der wachsenden Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre Christi zu Gute kommen werde, nach Joh. 7, 17. Sollte es gleichwol dem geistigen Bedürfnis Einzelner entsprechen, diese Lehre nur in so beschränktem Maße sich anzueignen, als es die moderne Bildung gestatten zu wollen scheint, so müssen wir wenigstens bezweifeln, ob auch die christliche Gemeine dabei den „ernsten Anforderungen einer einheitlichen Lebensansicht“ für sich nachzukommen vermöchte, und ob eine Zukunft der Kirche, welche auf diesem von der Scheere der Cultur zugestutzten Christentum beruhte, uns lediglich von der Tradition älterer Geschlechter, oder nicht vielmehr von der Gemeinschaft des Geistes Christi selber ausschließen würde. Und so können wir denn freilich nicht bloß eine Sache der Theorie, wir müssen eine tief in's Leben eingreifende, eine das Herz des Christentums und die Herzen der Christenheit angreifende Gefahr darin erblicken, wenn Höhe der Bildung und Reichtum der Glaubenserkenntnis sich in solchem Grade widerstreben sollten, wie der Herr Anonymus behauptet.

Wir haben uns nicht überzeugen können, daß die Beziehung, in welche der Herr Anonymus die Grundsätze des modernen Denkens zum Christentum bringt, wissenschaftlich berechtigt, noch weniger, daß sie religiös unbedenklich sei. Indes, wir wollen nicht von ihm scheiden, ohne daß wir eine positive Frucht von der Verhandlung mit ihm zurückzubehalten suchen.

Wir billigen und theilen sein Anliegen, dem allgemeinen wissenschaftlichen Streben der Gegenwart gerecht zu werden und auch unter Theologen zur Anerkennung zu verhelfen. Denn, wie lockend es auch für viele unter denselben offenbar ist, vom Strome der Tagesmeinungen getragen, fortzuschreiten, so selten findet sich doch ein einsichtsvolles und selbstverleugnendes Eingehen auf die ernsten und der Wahrheit zugewandten Regungen, an denen es sicher der Zeit nicht fehlt. Es mag wol sein, daß es besonders Männern der kirchlichen Praxis und aus ehrenwerthen Gründen schwer fällt, sich immer eine besonnene Haltung in Bezug auf Dinge zu bewahren, welche sie durch so manche Thatsachen veranlaßt werden,

in engem Zusammenhange mit kirchenzerstörenden Tendenzen zu denken. So bildet sich vielfach ohne Noth ein gespanntes, in Argwohn und Anklagen sich äußerndes Verhältnis zur Wissenschaft überhaupt, das Hand in Hand geht mit einer übel angebrachten Zuversichtlichkeit des Urtheils bei Fragen, welche vor ein ganz anderes Forum gehören. Wenn denn hier, statt geistliche Dinge geistlich zu richten, mit dem Schwerte des Geistes vergebliche Schläge auf disparate Stoffe gerichtet werden, verletzend zugleich für die gewissenhaften Untersucher derselben, dann haben diese volles Recht, zu rufen: noli turbare circulos meos. Auch innerhalb des theologischen Forschungskreises wäre zuweilen Ursach, vor selbstzufriedener Fertigkeit des Meinens zu warnen sowol im Namen der Wissenschaft als im Blick auf das Vorbild der Bescheidenheit, welches nicht selten Sachkundige anderer Fächer uns in beschämender Weise geben. Die Theologie besitzt nicht das Privilegium, in ihrem Bereiche keine Dunkelheiten übrig lassen, keine offenen Fragen zugeben zu brauchen. Es würde uns wol anstehen, wenn wir von der strengen Forschung in anderen Sphären es hie und da noch besser lernten, unsere Urtheile genau nach dem Thatbestande zu bemessen, das Gewisse von dem Zweifelhaften zu unterscheiden und, je dunkler der Weg wird, desto vorsichtiger und prüfender Schritt vor Schritt zu setzen. In dem unbefangenen Verfolgen dieses Weges dürften keine Zumuthungen von anderer Seite uns irre machen, sobald sie dahin gehen, daß irgend etwas Anderes als das Object der Forschung selbst sie regeln soll. Die Theologie würde sich im Nebeneinander der Facultäten nicht ebenbürtig behaupten können, wenn sie nicht in dem Ernst und der Objectivität ihres wissenschaftlichen Verfahrens sich den anderen gleichstellte, wenn sie sich von dem gemeinsamen Wahrheitsboden, den sie alle in ihrer Weise zu bearbeiten haben, loslöste. Sie schadet zuletzt sich selbst und der Kirche, welche auf ihre Dienste angewiesen ist, am meisten, wenn sie Sonderwege einschlägt, die ihr nicht eben durch die Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes vorgeschrieben sind. Das Christentum, welches so oft gedrungen ist, mit verbreiteten Ansichten und althergebrachten Sitten in Widerspruch zu treten, kann doch selber nicht festen Fuß fassen ohne den Grund

einer von Gott gesetzten Ordnung. Es gibt einen Antinomismus nicht bloß praktischer, sondern auch theoretischer Art, welcher wie jener der Theologie bösen Leumund bereitet und in der tiefsten Wurzel Verwandtschaft mit ihm hat. Daß die Theologie auf gefährliche Bahnen geräth, wo sie in ihrem Denken und Lehren sich eigenwillig über die Controle der Erfahrung und über die Zucht allgemeiner Erkenntnis hinwegsetzt, dafür liefert die Geschichte der Kirche bis auf die Tage des Syllabus Beweise, von denen ein Jeder lernen kann. Aber, soviel wir sehen, ist die protestantische Theologie sich längst der Aufgabe bewußt geworden, welche ihr durch die Rücksicht auf eine weitere wissenschaftliche Basis gestellt ist. Die kritische Sorgfalt, womit sie in ihrem geschichtlichen Bereiche festen Boden sucht, die viel gepflogenen psychologischen Untersuchungen über die Wurzeln der Religion wie über das Wesen des Gewissens, das merkliche Ringen der christlichen Lehrdarstellung nach haltbarem Fundament und größerer Selbstgewißheit, das alles sind Spuren einer in dieser Richtung geübten Thätigkeit. Wenn aber der Herr Verfasser, weiter gehend, eine Totalrevision der Dogmatik nach den Principien der modernen Cultur unerläßlich findet, so werden selbst von denen, welche hierin nicht auf seiner Seite stehen, viele wenigstens sein Bedürfnis theilen, theologisches und anderweitiges Wissen zu einander in Beziehung gesetzt zu sehen. Nie können und dürfen die Versuche aufhören, das eine an dem andern zu messen, soweit sie nicht incommensurabel für einander sind. Am wenigsten der Theolog wird an der Harmonie aller Gotteswerke, die sich in der Wissenschaft spiegeln sollen, zweifeln und es unterlassen können, für das Kundwerden dieser Harmonie auch seinerseits mitzuarbeiten. Und, wenn die durchgreifendsten Gesetze alles Geschehens und Denkens, nach denen die Wissenschaft forscht, unfehlbar gefunden wären, dann würde auch jede Dogmatik sich nach ihnen zu reformiren haben.

Da wir aber so weit noch nicht sind, wahrscheinlich auch während dieses Zeitlaufes niemals kommen werden, so kann die Theologie sich keiner andern Wissenschaft unbedingt vertrauen, vielmehr ist sie es sich, wie dem allgemeinen Fortschritt der Erkenntnis schuldig, vor allem ihren eigentümlichen Besitzstand in Acht zu nehmen. Dieser ist ja von Expropriationsgelüsten verschiedener Art bedroht,

von welchen auch unser Herr Anonymus sich nicht frei gehalten hat. Schon Schleiermacher, welchem die Theologie für die Wiedererweckung ihres tiefgesunkenen Selbstbewußtseins soviel verdankt, that, allerdings ganz in Gemäßheit seines Religionsbegriffes, den verhängnisvollen Schritt, der Theologie jede andere als die praktische Einheit abzusprechen und damit im Grund ihren gesamten Inhalt, von dem eigenen Centrum gelöst, der Verwaltung fremder Wissenschaften zu überweisen. Jetzt hat der Geist der modernen Cultur ein Eroberungswerk viel schlimmerer Art mit alles vergewaltigenden Methoden sich vorgenommen, und unser Herr Anonymus weiß die Theologie nur zu retten, indem er sie auf die engsten Grenzen anweist, Grenzen, in denen außer der historischen Seite kaum noch viel von Wissenschaft Platz behalten dürfte. Hiegegen ist sie zu verwahren in Betreff ihres Stoffes wie ihrer Methode. Der Herr Anonymus stellt den „modernen Kopf“ als eine sehr hartnäckige Instanz dar, die sich von den Theologen nichts aus- und einreden lasse. Aber das theologische Herz ist auch nicht so weich, daß es sich nach der Vorschrift der herrschenden Bildung beliebig in diese oder jene Form pressen ließe. Die Theologie hat einen selbständigen Boden in Thatsachen der Geschichte und Datis der Erfahrung, welcher geleugnet und verleugnet, aber niemals abgethan werden kann; welcher wieder und wieder umgegraben, immer weiter cultivirt werden mag, doch im Wesentlichen sich gleich bleibt und bleiben muß. Darum theilt sie auch ihre letzten Wahrheitscriterien mit keiner anderen Wissenschaft, und was sie allgemeinen Gesetzen der Erkenntnis schuldet, das erfüllt sie doch in einer durch ganz neue Motive bestimmten Richtung. Der Platz aber, welchen sie inmitten der Facultätswissenschaften einnimmt, darf sie nicht hindern, sich in noch viel innigerer Beziehung zur Gemeinde der Gläubigen, und zwar nicht bloß der gegenwärtigen, sondern aller Zeiten zu fühlen. Die Anerkennung und Gunst von jeder anderen Seite kann sie schlimmsten Falls missen und muß sie unter Umständen um des Gewissens willen daran geben; der Zusammenhang mit der Kirche ist ihr unentbehrlich, unentbehrlich, auch um ihren Gegenstand im rechten Lichte zu erblicken. Hier liegen ihre tiefsten und eigensten Wurzeln, die wol aus manchen Quellen bewässert, aber

durch nichts Anderes in ihrer inneren Triebkraft ersetzt werden können. Die Geschichte der Theologie, besonders der Dogmenbildung zeigt ja unverkennbar, wie vielfache Anstöße dabei von weltlichen Culturmächten ausgegangen sind. Aber sie zeigt nicht minder, daß die nachhaltigen und fruchtbaren Fortschritte ihrer Erkenntnis stets aus der Nöthigung des christlichen Wahrheitsdranges selbst hervorgegangen sind, der oft genug auch damit zu thun gehabt hat, die aus fremdartigen Zuflüssen eingedrungenen Elemente wieder abzuleiten oder unschädlich zu machen. Was die christliche Gnosis in Clemens und Origenes der Kirche aus dem Platonismus zuführte, was im Mittelalter die aristotelische Philosophie der Scholastik darbot, was der Humanismus zur reformatorischen Bewegung beitrug, was moderne Bildungskräfte verschiedener Art zur Erregung der Geister auch in der Kirche gethan haben, das hat entweder nur formelle, wo nicht gar negative Bedeutung, oder es ist ein auf Umwegen und in neuer Gestalt der Theologie wieder zugewandter Ausfluß des Christentums selbst; die größten Epochen in der Fortbewegung christlicher Erkenntnis, wie sie an das Auftreten des Athanasius, Augustin, Luther, Calvin sich geknüpft haben, sind, wenn auch nicht ohne secundäre Mitwirkung anderer Einflüsse, doch wesentlich aus rein christlichen Motiven zu erklären. Selbst von Schleiermacher, dem jüngsten und dem zugleich von den Männern der modernen Bildung am meisten gefeierten unter den epochemachenden Gottesgelehrten, wird man behaupten müssen, daß das vor allem Fördernde und für die Zeit Fermentirende an seiner Theologie nicht in der dialektischen und organisirenden Kunst liegt, womit er die Glaubenslehre bearbeitet, noch weniger in den philosophischen Voraussetzungen, welche dahinter liegen, sondern in den positiven Principien subjectiver und objectiver Art, welche er aus angestammter Frömmigkeit oder persönlicher Erfahrung einem der Religion, wenigstens des Erlöserglaubens entwöhnten Geschlecht entgegengebracht hat. Das in der Zeit seines Auftretens moderne Denken war nicht der Maßstab seines theologischen Urtheils, das eben deshalb nur kämpfend sich Bahn zu brechen vermochte und, soweit es erneuernd wirkte, seine Hauptstütze weniger in den gleichzeitigen Culturbestrebungen als in einer

wiedererwachenden religiösen Stimmung des Jahrhunderts fand. Bei diesem Ergebnis der Geschichte wird man nicht umhin können, der Theologie eine Selbständigkeit zuzugestehen, welche den Einreden anderweitiger Geistesrichtungen bestimmte Schranken setzt und bestimmtere, wie hier der zuletzt genannte Gottesgelehrte für seine Person sie noch für geboten hielt. Sie hat für Vieles einzustehen, wofür sie nicht erst die Zustimmung der Denkweise neuesten Datums abwarten darf. Sie kann auch nicht zu unbedingter Bescheidenheit in ihrem Verhalten gegen die nicht selten der eigenen Grenzen vergessenden Wissenschaften anderer Gebiete oder in der Bezeugung der ihr gewissen Wahrheit angehalten werden. Es wäre ja schlimm, wenn es ihr an einer auf eigenem Grunde erwachsenen Zuversicht fehlte. Ebensowenig hat sie sich dessen an sich zu schämen, daß ihre Fortschritte ein anderes Maß innehalten als die der Naturwissenschaften. Mag immerhin der moderne Geist „ein einziges Resultat, das auf rechtmäßigem Wege methodischer Forschung errungen wird, den großen Versicherungen vorziehen, welche die Erzengel oder die Edelsteine des himmlischen Jerusalem betreffen“ (S. 322), dadurch braucht die Theologie, speciell die systematische, sich in dem ihr durch den Gegenstand angewiesenen Gange nicht stören zu lassen, der zwar auf der einen Seite unendlichen Raum zu historischen, sprachlichen, psychologischen, und in ihrer Weise immer lohnenden, Detailstudien gewährt, auf der anderen aber so direct auf das Größte, Höchste, Umfassendste hinzielt, daß dabei der kühne Schritt des Glaubens nicht vermieden werden kann. Man wird immer ungerecht gegen die Theologie werden, wo man ihr die Schablone anderer Wissenschaften aufdrücken will. Wer an irgend eine Methode die Hoffnung für sie knüpfen wollte, daß sie nun im Wettstreit mit den sogenannten exacten Wissenschaften von Entdeckung zu Entdeckung schreiten werde, der miskennt ihr Wesen gründlich. Gewiß aber ist auch sie berufen, Entdeckungen zu machen; und eine solche wie die von der alleinigen Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben ist folgenreicher gewesen, als es die Entdeckung des Copernicus hat werden können. Unter dem Einfluß eines solchen Lichtblickes, wie der genannte, geht die Entwicklung der christlichen Erkenntnis lange einher. So rechnen wir denn

überhaupt für den Fortschritt der Glaubenslehre nicht so sehr auf den Geist der modernen Cultur, als auf Aufschlüsse, wie sie der Geist Christi im Anschluß an das Wort Gottes der glaubenden Gemeine unter den Anregungen des Lebens zutheil werden lassen wird. Zu den letzteren gehören allerdings auch die unabweisbaren Einflüsse der gesamten Denkform der Zeit. Aber wenn ihnen Rechnung zu tragen ist, soweit sich Züge göttlicher Gesetzgebung und Regierung darin darstellen, so kann die Theologie dies doch füglich nur von ihrem Grund und Boden aus thun. Sie hat sich dem Andringen der Culturansprüche gegenüber daran zu erinnern, daß zu einer Zeit, wo die gefördertste Bildung der Welt bankrot geworden war, das Christentum selbst aus seinem Schoße eine neue Cultur erzeugt, Künsten und Wissenschaften einen neuen Geist eingehaucht hat. So wird auch jetzt eine einheitliche Lebensansicht möglich sein, wenn nur in dem Verhältnis von Christentum und Cultur das erstere seine selbständige Kraft beweist, die freilich erst dann zu voller Wirkung gelangen kann, wenn wir aus dem Lande des Glaubens in das des Schauens übergehen.

Hiermit bleiben wir denn bei einem Schlusse stehen, der unsern Herrn Anonymus schwerlich befriedigen wird. Er dringt auf kurzen Proceß, um aus aller Unklarheit in dem Verhältnis von Glauben und Denken herauszukommen, während wir hier einen keinenfalls so einseitig zu lösenden, definitiv erst jenseits zu erledigenden Gegensatz erblicken. Vor seinen Augen ist die Cultur zu einer blendenden Lichtgestalt geworden, welche dem Worte Gottes den alten Glanz streitig macht: wir mögen nicht aufhören, darin das Licht unserer Wege zu suchen. Er fordert Abschluß der Frage von der Inspiration. Wir finden es übereilt, eine Verwerfungsformel über das angefochtene Dogma für den theologischen Markt fertig zu machen, so lange wir mit dem Ausdruck über den wahren Geistesgehalt der heiligen Schrift noch im Rückstande sind. Sie, deren altkirchliche Würde ad absurdum zu führen Viele jetzt für eine Kleinigkeit halten, hört nicht auf, Beweise des Geistes und der Kraft zu geben, Kanzel, Wissenschaft und Leben zu befruchten, bleibt ein Stein zum Fallen, aber auch zum Aufstehen, wie der Herr, von dem sie zeugt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der Gedankengang des Abschnittes Eph. 4, 7—16.

Dargelegt von

Eduard Engelhardt,

Pfarrer in Feuchtwangen.

Zu den schwierigeren Stellen des Neuen Testaments ist un- :eitig der angegebene Abschnitt zu rechnen. In einer reichen Fülle r Gedanken strömt in demselben die Rede des Apostels fort, ıne nur einigermaßen einen Ruhepunkt zu finden. Es ist im 'runde nur ein einziger Satz, der diesen ganzen Abschnitt aus- illt. Dieser eine Gedanke aber entfaltet sich auch nach allen eiten in solcher Tiefe und Gedankenschwere, daß es nicht zu ver- undern ist, daß das manigfaltigste Verständnis dieser Worte bis- ng zu Tage trat. Sei es auch uns vergönnt, den Gedanken- isammenhang dieses Abschnittes, wie er sich uns erschlossen hat, iitzutheilen, um womöglich einiges zur Förderung seines Verständ- isses beizutragen.

Der Apostel vermahnt die Epheser im Anschlusse an die voraus- ehenden dogmatischen Erörterungen, würdig zu wandeln ihres Be- ufes. Das ist der Grundgedanke, der auch diese Paränesen durch- eht, daß all ihr Verhalten bestimmt sein müsse durch die That Gottes, welche sie erfahren haben. Der ewige Gott ist das

alles bestimmende Princip für den Christen; alles, was sie sin
sind sie durch Gott; alles, was sie thun, ist bestimmt durch d
Berufung, welche durch den Geist Jesu Christi an sie geschehe
ist. Christliche Ermahnungen stehen also nie losgelöst von diese
Grunde, gehen nie von einer allgemeinen Sittlichkeit aus, wurzel
nie in rein menschlichen Motiven, sondern haben die große Heils
that Gottes zur Basis, welche in der Berufung für den Einzelne
zum individuell bestimmenden Principe wird.

Diese objective Basis tritt nun auch sofort bei den weitere Ermahnungen wieder hervor. Der Apostel vermahnt seine Lese zur Einheit, nicht als setze er Spaltungen voraus. Dafür lieg auch nicht der mindeste Anhaltspunkt vor. Der Apostel müßt ebensogut alles Andere vermißt haben, wozu er ermahnt. Es is vielmehr eine thetische Entwicklung alles dessen, was aus der Be rufung des Christen als Consequenz hervorgeht. Allein das aller dings wird man sagen müssen, wenn er nun bei Einzelnem, wa sich aus jenem Grundprincipe ergibt, länger und eingehender ver weilt, so muß er in den Verhältnissen, denen jene Gemeinden unter standen, in den Verbindungen mit den näheren Christengemeinde Gefahren erblickt haben, welche es ihm nahe legten, gerade dies Punkte besonders einzuschärfen. Ein solcher war nun bei diese Gemeinde die Einigkeit. Sie haben noch die Einigkeit des Geistes denn sie sollen dieselbe ja nur bewahren, und sie werden sie be wahren, wenn sie das Band, welches der Friede verleiht, bewahre und anwenden. Meyer sagt: „Durch die Einheit des Geistes wird das Band des Friedens erhalten, nicht umgekehrt. Die Fried fertigkeit setzt die Einheit des Geistes voraus.“ Allein der Apostel lehrt ja, der Friede habe das Band als das starke Bindemittel für die Einigkeit. Also soll die Einigkeit durch ein Band um schlungen werden, und wenn dieses geschieht, so wird gerade dadurch die Einigkeit gewahrt. Dieses Band aber verleiht der Friede, jener Zustand der Seele, da diese zu innerer Harmonie gekommen ist und sich nun des Segens derselben also erfreut, daß sie jede Störung desselben sowol im eignen Innern als im Ganzen der Gemeinde zurückweist und dadurch jene Elemente ausscheidet, welche die Einigkeit des Geistes aufheben könnten. Es ist also allerdings

diese friedliche und darum auch friedfertige Gesinnung das beste Bindemittel der Einheit; es ist eine Stimmung des Gemüthes, welche jene Streitfragen hinausweist aus dem Kreise der Gemeinde, deren Ziel nur die Störung der Einheit ist.

Sobald nun diese Ermahnung gegeben ist, greift der Apostel sogleich wieder zu der objectiven Basis derselben zurück, denn nicht eine Ermahnung ist V. 4—6, sondern eine objective Begründung seiner Ermahnung. Das Wesen der Kirche ist es, was er ihnen vor Augen stellt, ihre einheitliche Grundlage, das Zurückgehen ihres ganzen Seins auf den einheitlichen Gott, der, obgleich durch alle hindurch waltend immer ein und derselbe ist. Diese großartige Auffassung der Einheit der Kirche ist es, welche die einzelnen Gläubigen bestimmen muß, als Glieder dieses einheitlichen Organismus dieselbe Einheit auch unter sich zu bewahren. Sie stehen ja nicht als einzelne in der Welt, sondern sind zu einem großen Ganzen zusammengeschlossen, dessen Festigkeit und inniger Zusammenschluß ihnen Vorbild und Mahnung zugleich sein muß. Alles subjective Verhalten des Christen steht unter dem Einflusse jener objectiven Mächte, die im letzten Grunde eine That Gottes sind, wie des Einzelnen Christenleben auf seiner durch Gott geschehenen Berufung ruht.

Der Apostel weist sie also V. 4 auf die einheitlich constituirte Kirche hin, und stellt dies voran, weil sie, die Kirche des Herrn als dessen mystischer Leib, es ist, an welcher sie diese Einheit lernen sollen. Dieser Begriff ist hier der herrschende, alle andern stehen nur um seinetwillen da, der Geist Gottes ist ihr constituirendes Princip, die Hoffnung ist seine Wirkung, die Hoffnung auf die künftige Vollendung. So steht der Geist inmitten, als der vorwärts und rückwärts greifende. Die Kirche, wie sie jetzt als Leib des Herrn besteht, hat er gewirkt, die Vollendung der Kirche, wie sie die Hoffnung festhält, wird er wirken; aber das, woran seine Leser zuvörderst zu lernen haben, ist die gegenwärtige Gestaltung der Kirche. Darum steht nicht *ἓν πνεῦμα* voran, wie man nach einer äußerlichen Auffassung des Parallelismus erwarten sollte. Wol aber kann in V. 5 *εἷς κύριος* an die Spitze treten, denn die Relation auf die Kirche dauert fort, und handelt es sich

um die constituirenden Mächte der Kirche, so steht billig der He
voran, der durch sein Erlösungswerk die Kirche geschaffen und au
ermöglicht hat. Indem nun der lebendige Glaube diese Erlösu
sich aneignet, wird dieselbe subjectives Eigentum; die Taufe ab
ist für ihn die objective Versiegelung, gleichsam die Antwort Gott
auf die Frage des Glaubens. Demnach ist es hier rein unmö
lich, Glaube im objectiven Sinn zu fassen als regula fid
sondern es ist der Glaube als That der Kirche, aber allerdin
hier als Glaube nicht der Einzelnen, von dem erst V. 13 red
sondern der Glaube der Kirche als einer idealen Subjectivit
Der Glaube der Einzelnen hat die ἑνότης noch nicht gefunde
er ringt dieser erst entgegen, aber der Glaube der Kirche als d
mystischen Leibes Christi steht ihnen als Ideal vor Augen. Nich
berechtigt, V. 13 πίστις in anderem, weiterem Sinne zu nehme
er ist beide Male derselbe, nur hier als Eigentum des gan
Organismus gefaßt, dort als Glaube der Einzelnen. An d
Abendmahl konnte der Apostel hier nicht denken, weil es sich
um die constituirenden Momente der Kirche handelt, nicht aber u
ihren vollen Besitz. Der Herr hat die Kirche durch sein Erlösung
werk ermöglicht, der Glaube eignet sich dieses an und gibt so d
subjective Vorbedingung der Schöpfung der Kirche; die Taufe scha
diese als göttliche Erhörung des Verlangens des Glaubens. Dan
sind alle die Momente erschöpft, welche zur Gründung der Kirc
dienen und welche fort und fort dieselbe constituiren. Nicht all
Mögliche, was zur Einheit mahnt, will der Apostel hier aufzähle
sondern nur die Momente, die die Sache begründen und schaffe
Das aber konnte gewiß für den Apostel kein Motiv sein, das Aben
mahl wegzulassen, weil dieß die Dreizahl gestört hätte, noch wenig
weil es keine für sich bestehende Feier, sondern mit den gemei
samen Mahlzeiten verbunden war. Wenn der innere Gedanke
nexus ihn zu seiner Stimmung bestimmt hätte, würden solc
äußeren Motive ihn sicher nicht abgehalten haben.

Auch V. 6 steht in inniger Beziehung zur Kirche, die Klima
ist daher nicht: Kirche, Christus, Gott, sondern: Geist als Schöpf
der Kirche, Christus als Ermöglicher der Kirche, Gott als letzt
Grund der Kirche; nicht ist hier das Verhältnis der göttliche

Trias in sich selbst, wie es Meyer darstellt („der Vater hat die absolute Herrschaft, der Sohn die verliehene, der Geist steht zur Verfügung des Sohnes"), geschildert, sondern ihr Verhältnis zur Kirche, und alles, was hier genannt ist, ist überhaupt nur um seines Verhältnisses zur Kirche willen genannt. Daraus erklärt sich auch, daß πάντων nur auf die Glieder der Kirche, und nicht auf alle geht, denn von Gott ist eben nur insofern hier die Rede, als er letzter Grund der Kirche, nicht aber sofern er Weltherrscher ist. Mit Recht verwirft daher Meyer die Ansicht von Münchmeyer, es könnten auch geistlich todte Kirchenglieder inbegriffen sein. Nein, der Apostel spricht ja von dem mystischen Leibe Christi. Da lag also jede Rücksicht auf jene fern. Die dreifachen präpositionellen Bestimmungen aber theilen sich allerdings wieder in ein Zweifaches; die erste lehrt uns die Erhabenheit Gottes über seiner Gemeinde, jedoch nicht als eine Selbstbewegung, als ein Abschließen von derselben, als ein Sein ohne Beziehung auf sie, sondern ebenfalls als ein Verhältnis zu ihnen, nur freilich das des Ueberwaltens seiner Gläubigen, der Fürsorge für sie, welche in seiner unendlichen Majestät begründet ist. Die zweite Bestimmung zeigt uns nicht seine charismatische Gegenwart vermittelst des heiligen Geistes, sondern sein Sein (denn ὤν ist hier zu ergänzen, nicht ἐνεργῶν) durch alle Christen hindurch, wobei der Unterschied von dem folgenden ἐν der sein wird, daß, während dieses von dem Einwohnen Gottes in den Herzen der Einzelnen redet, jenes das Durchströmen Aller in's Auge faßt, so daß dieses das verknüpfende Band zeigt, welches die Herzen verbindet, indem die Einzelnen nicht in isolirter Beziehung zu Gott stehen, sondern ein gemeinsamer göttlicher Lebensstrom Alle durchdringt.

Bedeutungsvoll bleibt es übrigens immerhin, daß der Apostel auch von Gott dem Vater — denn allerdings ist nur dieser hier gemeint — in der Dreizahl redet. Es will hier nicht das Wesen der heiligen Dreieinigkeit gelehrt sein; aber eine Andeutung, ein Anklingen an dieselbe ist es sicher doch, wenn der Apostel gerade in dieser Reihenfolge der Präpositionen von dem Leben Gottes in seiner Kirche redet. Denn eben nur von diesem, nicht von dem

transsceudenten Sein Gottes ist hier die Rede; auch schon d
erste präpositionelle Bestimmung hat diese Beziehung Gottes a
die Gemeinde im Auge. In allem Sein des Sohnes in d
Gemeinde, in jedem Wirken des Geistes in seinem Leibe ist eb
auch der Vater. Darum bezeichnen diese Präpositionen, was G
auch durch den Sohn und Geist thut, aber hier nicht insofern, a
es ihre Wirksamkeit ist, sondern sofern es eine That des Vate
ist. Der Sohn ist der, welcher mit seinem göttlichen Leben a
Glieder durchströmt und sie so einheitlich verbindet; aber indem di
der Sohn thut, vollzieht es zugleich der Vater, und nur auf dies
Letztere ist hier Gewicht gelegt. Und der Geist ist es, der in de
einzelnen Gläubigen seine Wohnung nimmt, in ihnen lebt u
waltet. Sofern dies aber der Geist Gottes thut, ist es ja zuglei
auch ein Thun des Vaters, und nur in dieser Beziehung nimm
der Apostel hier darauf Rücksicht. Also, das will der Apost
sagen, auch Gott der Vater lebt nicht in unnahbarer Transscenden
sondern er lebt in der Gemeinde, steht in innigster Beziehung z
ihr, sie überwaltend, sie durchwaltend, ihr innewohnend mit sein
heiligen Gotteskraft; auch in alle dem, was durch den Sohn u
Geist geschieht, ist er der letzte Grund, lebt und webet u
ist er.

Von da aus wendet sich nun der Apostel zu dem Abschnitt
den wir näher jetzt in's Auge fassen wollen. Die Objectivität de
Kirche mit dem einheitlichen Charakter, der durch ihr ganzes Wese
hindurchgeht, hat er bis jetzt geschildert. Wenn er nun V. 7 fort
fährt: „Einem jeden Einzelnen aber von uns wurde die Gnade ge
geben", so vermittelt sich der Fortschritt nicht im Gegensatz diese
Einzelnen zu den vorausgehenden *πάντες*, sondern im Verhältni
zu dem Ganzen der Kirche, von welchem in V. 4—6 die Red
war, und nicht scheinen mir diese Einzelnen so gefaßt werden z
müssen, als ob alle Gläubigen hierunter zu denken wären, sonder
nachdem der Apostel von der Kirche als Ganzem gesprochen, geh
er auf ihre Diener über, welche kraft der ihnen gewordenen Gnaden
gabe den Leib Christi fördern sollen. Darauf weist einmal di
Wahl der ersten Person *ἡμῶν* im Unterschiede von dem voraus
gehenden *ὑμῶν*, wie denn auch nach *πᾶσιν* einzelne Ausgabe

noch ὑμῖν ergänzten. Vor allem aber bestätigt das die Wiederanknüpfung des Gedankens in V. 11. Die Gemeindeglieder selbst sind ja die zu Erbauenden; mit der χάρις, von der hier die Rede ist, sind aber diejenigen betraut, welche besondere Gaben zum Baue der Gemeinde erhielten.

Die Aufgabe unseres Verses ist nun die, nachzuweisen, daß auch die Diener Christi nicht eigenmächtig verfahren können, daß diejenigen, welche in der Kirche Gottes bauen, alle ihre Kräfte zurückzuführen haben auf den einheitlichen Grund der Gabe Christi, daß diese Manigfaltigkeit der Gaben demnach nicht zur Zersplitterung führen kann. Die Einheit, die sie an der Kirche Gottes gesehen haben, sollen sie nun auch an den Dienern der Kirche schauen. Der Nerv des Gedankens liegt aber nicht in ἑνὶ ἑκάστῳ, sondern in der präpositionellen Bestimmung. Das macht auch hier die rechte Einheit, daß alle Begabung zurückgeht auf den einheitlichen Grund der Gabe Christi, der nach seinem Ermessen seine Gnade in verschiedenen Abstufungen ausgetheilt hat. Nicht daß Keiner in der Gnadenbegabung übersehen wurde, wie Meyer sagt, will der Apostel hervorheben, sondern vielmehr daß jeder Diener der Kirche die Gabe, die er in der Gemeinde verwerthet, zurückzuführen hat auf den einheitlichen, objectiven Grund der Gabe Christi. Mit andern Worten: unser Vers zerfällt nicht in zwei Hälften: 1) jedem wird die Gabe verliehen, 2) sie wird ihm in einem bestimmten Maße verliehen; sondern es ist ein einziger eng zusammenhängender Satz: jeder Einzelne hat seine Gnadenbegabung nur zufolge der Gabe Christi in dem Maße, wie er dieselbe austheilte. Ist sie aber das, so kann sie ja nicht zur Uneinigkeit führen, sondern ihrem Ursprunge gemäß nur zur Einheit. Der Apostel bezeichnet das ihnen zutheil Gewordene als ἡ χάρις, d. h. die an der Gemeinde sich bethätigende, sie gestaltende, nicht die in allen Mitgliedern lebende Gnade Gottes. Es ist dies nicht die heiligende, sondern die zum Wirken an der Gemeinde befähigende Gnade, und nicht steht der Artikel, weil von ihr schon die Rede war, denn dies war im vorigen Verse nicht der Fall, sondern weil es die thatsächlich vorliegende Gnade, die Amtsgnade ist. Soll man zu ἐδόθη

den Geber ergänzen, wiewol der Apostel hierauf das Augenmer nicht richtet, so wäre dies Christus, da die Gabe sowol vo Christo den Menschen erworben ist (nicht also natürliche Bega bung, die Gott der Vater verleiht), und schon insofern seine Gab heißt, als auch die Zutheilung im einzelnen ihm zufällt. Dies Gnade hat Christus gegeben nach dem Maße seiner Gabe. Di Gabe δωρεά steht hier im objectiven Sinne gleichsam als de Schatz, welchen er in verschiedenen Graden mittheilt, den Diener seines Reiches mit verschiedenem Maße zumißt, je nach seinen Wohlgefallen und nach dem Erfordernis seiner Kirche. Der Aposte hätte einfach sagen können: Jedem wurde die Gnade gegeben durc das Geschenk Christi; um aber zugleich auf die Manigfaltigkeit de Gaben hinzuweisen, welche doch nicht die Einheit stört, sagt er nach dem Maße, welches der Gabe zukommt, ihr eigen ist, di Christus gegeben hat. So sind also die Diener der Kirche, ob gleich mit manigfachen Gaben geziert, auch von Einem Grund gedanken geleitet, denn es ist eine und dieselbe Gnade, die si schmückt, und ist Ein Geber dieser Gnade, nämlich Jesus Christus dessen Ehre sie daher auch ausschließlich suchen sollen. Ihr Wirke aber muß hinwiederum mahnend auf die Gemeinde wirken, da auch sie die Einheit des Geistes bewahre. Es ist also hier ei neues Moment als Antrieb zur Einigkeit gegeben.

Im 8. Verse beweist nun der Apostel nicht etwa, wie Höle mann meint, beide Instanzen, das allen gleichmäßig Gemeinsame wie das den Einzelnen in Besonderung Gemeinsame, also V. 6 u. 7, auch nicht, wie Meyer erklärt, den ganzen Gedanken de 7. Verses, sondern nur das Eine Moment desselben, daß di Gnadengabe der Diener Christi wirklich eine Gabe Christi sei, au dieser objectiven Basis ruhe. Das ist ihm die Hauptsache. Di Leser sollen sehen, daß diese Gaben nicht Naturgaben sind, sonder von Christo in seinem Heilswerke erworbene Gaben; und so wichtig ist ihm dieser Gedanke, daß er für ihn einen Beweis aus de heiligen Schriften des Alten Bundes herbeizieht. Hölemann meint, nicht auf δωρεά liege der Nachdruck; allein schon die Stellung des Wortes zeigt, daß auf ihm alles Gewicht des Gedankens

ruhe, deshalb schließt sich das Citat gerade an dieses Wort an; auch soll die folgende Stelle wirklich ein Beweis für das bisher Gesagte sein, nicht bloß ein prophetisches Hinsehen, διὸ λέγει deshalb sagt Gott, welcher der Geber des alttestamentlichen Wortes ist, Folgendes; er sagt es, weil er die Wahrheit der eben angegebenen Thatsache den Menschen gewiß machen will, weil er dort von denselben Gedanken bestimmt wird.

Welches Recht hat nun der Apostel, den 68. Psalm als eine Hinweisung auf diese Thatsache anzusehen? Harleß sagte in seinem Commentar: „Was der Apostel hier aussprechen will, ist nicht die Identität der That schlechthin, sondern des Gottes, dessen damalige Thaten das Wort der Schrift in einer Form darstellt, welche als identisch mit der Form des Thuns Christi betrachtet werden muß"; allein mit Recht entgegnet Meyer, das sei viel zu allgemein und vag. In der That, wäre dies die Hauptsache, daß ein und derselbe Gott der Offenbarer des Alten und Neuen Bundes sei, so ließe sich nicht einsehen, warum gerade darauf das Citat gar keinen Nachdruck legt. Nicht das Subject ist ihm die Hauptsache, sondern sein Thun. Und welch' äußerliche und auch nichtige Aehnlichkeit wäre doch dies, daß sich beide Acte in der Form nur glichen, im Wesen aber verschieden seien. Das wäre doch eine zu vage Hindeutung auf das Kommende, nicht aber eine typische Vorausdarstellung. Vielmehr muß die Verwandtschaft eine reale sein. Treffender hat daher Meyer das Verhältnis so dargestellt: „Der Psalm feiert den Triumphzug Jehova's als den Sieg der Theokratie. Wie nun jeder Sieg der Theokratie vorbildlichen, ja prophetischen Charakters ist, so erscheint auch die Rückkehr Christi in den Himmel als die messianische, thatsächliche Vollendung des göttlichen Triumphes." Allein auch hier tritt noch nicht klar hervor, inwiefern der Apostel ein Recht habe, das dort von Gott Gesagte auf den Messias zu übertragen; wir haben die Identität der Person wie der Sache gleicherweise zu beweisen.

Gott ist in jenem Psalme dargestellt als derjenige, der sich in die Geschichte seines Volkes eingelassen hat, der damit seine Gottesherrlichkeit verlassen und den Kampf seines Volkes mitgekämpft

hat, der also herabgestiegen ist in seine Niedrigkeit und hat die Feinde seines Volkes auch seine Feinde sein lassen, mit denen er kämpfte, die er besiegte. Nicht immer und überall ist der Gott des Alten Testamentes identisch mit dem Messias, sondern nur da, wo er eingeht in die Geschichte seines Volkes, seine Kämpfe und Siege theilt. Wol ist der Gott des Alten und Neuen Bundes immer ein und derselbe; aber nicht jede Manifestation des Gottes des Alten Bundes ist auch ein Typus der Manifestation des Messias, und darum sind es auch nur gewisse Stellen, die als typisch bezeichnet werden. Das nun, was hier von dem Gotte des Alten Testaments berichtet wird, ist nicht äußerlich bloß dem hier gemeinten Thun des Messias ähnlich, sondern in seiner innersten Natur; Gott ist ausgezogen mit seinem Volke (68, 8), ist durch die Wüste mit demselben gewandert. Feinde stellten sich ihm entgegen, aber er zerschmetterte seiner Feinde Haupt. Siegreich ist er heimgekehrt, Siegesgesang hat ihn empfangen, er herrscht nun als König. Es kommen die entferntesten Völker ihn anzubeten. Das ist nicht bloß eine formale Aehnlichkeit mit dem Siege des Messias, das ist vielmehr die Vorstufe seines Siegeszuges, welche dessen künftige Vollendung vorbildet; ja man kann noch mehr behaupten, der Psalmist sieht im Geiste schon den letzten schließlichen Siegeszug des Herrn, er sieht ihn unter alttestamentlichen Formen und innerhalb des alttestamentlichen Gesichtskreises, aber dem realen Wesen nach ist es das Gleiche, was das Neue Testament mit der Himmelfahrt Christi und mit seinem schließlichen Siege über alle seine Feinde bezeichnet. Also diesen Psalm hier anzuwenden, war der Apostel vollkommen berechtigt, denn es decken sich nicht bloß die Subjecte der Handlungen, sondern auch die Prädicate vollständig.

Aber hat der Apostel auch den citirten Vers richtig wiedergegeben? das ist die schwierige Frage, welche den Exegeten so viel zu schaffen macht. Der Gegensatz ist ja auch zu groß. Die LXX übersetzen: *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις*, Paulus setzt das geradezu um in *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*, und es ist gar keine Frage, daß noch dazu der Hauptnachdruck gerade auf

diesem Bestandtheil des Satzes liegt. Wie läßt sich das erklären? Es kann als gemeinsame Ueberzeugung der neueren Exegese bezeichnet werden, daß 1) der Apostel sein Citat wirklich jener alttestamentlichen Stelle und nicht einem anderen Werke entnahm, daß 2) ihm, dem genauen Kenner des Alten Testamentes, welchem namentlich diese Stelle besonders wichtig erschien, nicht zugetraut werden dürfe, daß er sie nicht genau im Gedächtnisse trug; daß 3) auch nicht die mindeste Andeutung vorliege, daß es im Urtexte noch eine andere Lesart gegeben habe. Sonach kann die Form des apostolischen Citates nur so erklärt werden, daß er absichtlich von dem genauen Worte des Textes abgieng, daß er sein Verständnis des Textes mittheilen wollte.

Es scheint mir nun aber durchaus unanstößig, mit Meyer anzunehmen, daß ihn hiebei jene exegetische Tradition leitete, welche uns noch in dem chaldäischen Paraphrasten und der Peschito vorliegt, wo sich die Uebersetzung findet: dedisti dona filiis hominum. Indessen kann dies nicht darin seinen Grund haben, daß, wie Hölemann meint, לָקַח als solches schon die Bedeutung haben kann: nehmen mit der Folge des Gebens, so daß der Begriff der Mittheilung in diesem selbst schon involvirt sei, sondern dies kann nur seine Zusammensetzung mit andern Worten ergeben; לָקַח heißt, das widerlegen auch sämtliche von Hölemann beigebrachte Stellen nicht, immer nur: nehmen, nie: geben, mittheilen, und soll sich dieser Begriff damit verbinden, so kann das nur aus der Präposition, die damit verbunden ist, oder sonst irgendwie aus dem Zusammenhange hervorgehen. Eine zweite Möglichkeit wäre, daß der Sinn des Mittheilens im Objecte läge: „Gaben unter die Menschen“ in dem Sinne: Gaben, die unter die Menschen vertheilt werden sollten; allein mit Recht entgegnet Harleß, daß die Nebenbeziehung: accipit distribuendum inter als willkürlich hineingetragen angesehen werden müsse. Die Wortfügung selbst lehrt durchaus nichts Anderes, als: er hat Gaben unter den Menschen, durch welche er siegreich zog, angenommen. Ist nun aber doch nicht abzuleugnen, daß traditionell die Auffassung: er hat Gaben den Menschen gegeben, bestand, so muß diese nicht aus grammatischer Analyse, sondern

aus der Betrachtung der Absicht des ganzen Psalmes hervorgegangen sein.

Zwar Hölemann beruft sich weiter darauf, daß מתנות Gaben, Spenden in dem Sinne heißen könne, um Spenden zu werden; allein dies widerstreitet durchaus dem einfachen Gedankengange; „du hast unter den Menschen Gaben genommen“ kann da, wo von einem Sieger die Rede ist, nur bedeuten, daß die Unterworfenen dieselben ihm gaben, es sind Gaben, die sie als Zeichen ihrer Unterwürfigkeit spenden, nicht aber zu dem Zwecke, daß es wieder Spenden für sie werden sollten. Dann müßte ל stehen, er hat sich genommen zu Gaben, daß es Gaben würden; der Accusativ hingegen bedeutet, daß dieselben schon Gaben sind, nicht erst werden sollen. Wenn ferner Hölemann meint, Gott könne nicht wohl Geschenke von den Menschen nehmen, so ist zu beachten, daß dieselben ihm, dem siegreichen Könige, gegeben werden, um nicht auch in die Gefangenschaft abgeführt zu werden; gehorsam aber sind sie nur insofern, als sie sich der Gewalt des übermächtigen Siegers nicht entgegensetzen, sondern freiwillig zur Sühne seines Zornes diese Gaben bringen. Deshalb steht nicht der Ausdruck Beute, sondern Gaben; Gott aber nimmt sie, weil sie Zeugnisse seines Triumphes sind, den ja der Psalm mit allem Nachdruck schildern will, und nicht ist dieses zweite Glied des Verses eine Abschwächung, sondern eine Steigerung: er hat nicht bloß die sich feindlich Entgegensetzenden gefangen geführt, sondern auch von allem Volk zum Zeichen seiner Obmacht huldigende Gaben empfangen. Diese ganze Auslegung scheitert aber namentlich daran, daß man gar nicht erfährt, wo Gott diese Gaben genommen hat, und worin sich die Geber von den Empfängern unterscheiden.

Wenn nun aber die sprachliche Eruirung des Sinnes jene Auffassung nicht ermöglicht, wie ist sie denn dann entstanden, denn vorhanden ist sie einmal? Diese kann offenbar nur aus dem geistigen Verständnisse des Psalmes, aus seiner Gesamtidee entstanden sein. Der Psalm hat die Aufgabe, nachzuweisen, daß Gottes Sieg nicht bloß die Freude seines Volkes, sondern auch noch der Segen der Menschheit sein werde. Auch die Heiden werden

anerkennen (V. 36), daß Gott gewaltig und schrecklich ist im Heiligtume Israels, daß von ihm Stärke und Kraft ausgeht dem Volke; auch sie stimmen ein in den Ruf: gepriesen sei der Herr. Ist er es nun, der die Seinen mit Gaben erfreut, der allen Gerechten (V. 4) Freude bringt, so lag es nahe, in unserm Vers, mit welchem der Lobpreis des ersten Theiles des Psalmes austönt, auch das hervorzuheben, daß Gott nicht nimmt, ohne zu geben, daß diese Huldigung der Völker nicht ohne Segen für sie selbst sein soll.

Wir geben Meyer darin Recht, daß die von Paulus gegebene Erklärung nicht dem grammatischen und unmittelbaren Sinne dieses Verses entspreche; wol aber, sagen wir, entspricht sie der Idee dieses Psalmes. Sie erläutert den Schluß der ersten Hälfte durch den Schluß der zweiten, sie ist keine Uebersetzung, sondern eine Paraphrase. Es ist nicht so, wie Calvin sagt, de suo adjecit, sondern ex ipso psalmi argumento adjecit. Wir müssen aber dieses adjecit lassen, wir dürfen nicht mit den meisten neueren Exegeten sagen: was hier Paulus anführt, liege unmittelbar in diesen Worten unseres Verses selbst; der Apostel ändere nur die Form der Worte, soweit es der Context nöthig mache. Nein, dieser Gedanke liegt nicht direct in unserem Verse; vom Geben Gottes spricht er gar nicht, auch nicht einmal andeutungsweise. Aber der ganze Psalm redet hiervon, seine Haupttendenz geht dahin, zu zeigen, daß Gottes Triumph ein Segen der Menschheit sei; und von dieser aus fällt denn ein Strahl auf unseren Vers zurück, und läßt uns erkennen, daß, wenn Gott Gaben von den Menschen nimmt, dies nicht geschehe, um sie auszubeuten, sondern vielmehr um sie mit höheren Gaben zu erwiedern.

Es liegt kein Nachdruck darauf, daß die Menschen sich nicht selbst dargebracht haben, was Harleß betont, denn er nennt ja das, was Gott nimmt, Gaben, Geschenke und nicht Beute; das aber, was er nimmt, sind nicht die Menschen selbst; die Uebersetzung: Gaben an Menschen, ist zwar grammatisch zuläßig, aber geschraubt und vor allem gegen den Fortschritt des Gedankens. Zuerst spricht er von den Gefangenen, also Menschen; von diesen wendet er sich

zu den Huldigungsgaben der nicht Gefangenen; nicht aber kommen diese von seinem eigenen Volke, in dessen Namen er ja ausgezogen war, sondern von den sich seiner Macht Unterwerfenden, ja sogar von den Widerspenstigen, die es jedoch nicht auf das Aeußerste, bis zur Gefangennehmung, kommen ließen. Der Infin. לִשְׁכּוֹן hängt ab von „du bist aufgefahren, damit du thronest als Jah Elohim". Die Höhe aber, zu der er auffuhr, ist Zion, denn das ist, wie V. 17 sagt, die Stätte, da Gott thront; nicht ist es der Himmel, denn er triumphirt ja als der Gott, der sich zu seinem Volke herabgelassen hat und nun Zion als den Berg seiner Herrlichkeit erwählte, V. 18.

Nicht würde ich mit Delitzsch sagen: „der Apostel übersetzt die Psalmstelle in's Neutestamentliche", nein er hat sie auch im Sinne des alttestamentlichen Sängers ganz richtig gedeutet, er hat nur das Licht der Gesamtidee auf diese einzelne Stelle fallen lassen. Diese aber sagt uns ebenfalls, daß der Aufgefahrene nichts in der Menschenwelt nimmt, was er nicht geheiligt seiner Gemeinde zurückgäbe; denn alles, was er thut, thut er ja um seiner Gemeinde willen. Die erschöpfende Erfüllung des Psalmes, so setzt Delitzsch treffend hinzu, ist auch die Himmelfahrt des Herrn noch nicht, es ist erst die endzeitige Erfüllung.

Nicht kann ich Olshausen zustimmen, daß der Psalm von Opfern rede, die sich der Herr für seine Zwecke erwählt habe, denn nicht Opfer sind diese Gaben, sondern Zeugnisse der Untergebung unter Gott, und nicht die Menschen sind diese Opfer, sondern Gaben spenden sie aus ihrem Besitze; auch ist hier nicht gesagt, daß sie alles, was sie besitzen, dem Sieger geben, sondern sie geben ihm einzelne Gaben als Beweis, daß sie seiner Macht nicht widerstreben wollen; die Widerspenstigen aber müssen ihm diese geben, weil sie ohnmächtig vor ihm stehen, er nimmt in seiner Vollgewalt, was man ihm nicht gibt.

Auch die Ansicht v. Hofmanns kann ich nicht theilen, daß im Psalme davon die Rede sei, Jehova habe, um das Gotteshaus seiner Gemeinde herzustellen, zuvor einen Sieg erstritten und gewonnen, dessen Beute ihm zur Herstellung derselben dient; so habe

auch Christus einen Sieg gewonnen wider den Satan, der das Heilswerk Gottes vereiteln und die Menschheit unter der Gewalt der Sünde und des Todes behalten wollte; seine Beute seien die Menschen, die er dem Satan abgewann und die nun mit Allem, was sie waren, in den Dienst seines Werks traten und durch seinen Geist dazu ausgerüstet wurden, das Gotteshaus seiner Gemeinde herzustellen. Aber von beiden Beziehungen kann ich weder im alttestamentlichen, noch neutestamentlichen Worte das Geringste finden. Denn offenbar scheidet der Psalmist nicht die Gefangenen von dem eigentlichen Feinde, sondern die nun gefangen sind, waren eben vorhin seine Feinde, gegen die er in den Krieg zog; und nicht waren sie schon vorher Gefangene eines Dritten, dem sie Jehova erst abgenommen hätte, sondern Gefangene sind sie erst jetzt geworden. So richtig daher der Gedanke an sich ist, daß die sündige Menschheit vor ihrer Erlösung in der Gewalt des Satans war, so unrichtig scheint es mir hier, diesen Gedanken unserm Texte aufdrängen zu wollen. Ebensowenig deutet der Psalm etwas von Gaben an, die zur Erbauung des Tempels beschafft werden sollten, und auch unsrer neutestamentlichen Stelle liegt diese Beziehung durchaus fern.

v. Hofmann will in Ps. 68, 19 die Satzverbindung ändern, indem er das Wort באדם zur zweiten Vershälfte zieht, so daß der Sinn wäre: um unter den Menschen, selbst auch den Widerstrebenden, zu wohnen. Allein hiegegen streitet nicht nur die Wortstellung, welche die Voraussetzung des Infinitiv verlangte, da kein Grund zu einer so unnatürlichen Wortfolge vorliegt, indem ja gar nicht auf Menschen der Nachdruck liegt, vielmehr auf Wohnen, sondern auch der Gedanke selbst. Denn der Psalmist will ja die Siegesherrlichkeit Jehova's schildern; diese tritt nun wol klar hervor, wenn selbst Widerstrebende Gaben spenden müssen, nicht aber wenn er bei Widerspenstigen wohnen müßte, denn das wäre ja kein voller Sieg. Dieser ist erst dann errungen, wenn er im Frieden wohnen kann, nicht unter feindseligen Menschen. Auch die Deutung des „zur Höhe Fahrens", als sei dies gleichbedeutend mit „triumphiren", können wir nicht billigen, denn der Sprachgebrauch

erlaubt solches nicht, und die Hinweisung auf למעלה kann für unser Wort nichts beweisen, zumal hier der Artikel steht, so daß eine bekannte Höhe gemeint sein muß. Der nächstliegende Sinn ist daher immer der: die Höhe, wo Gott wohnt; dorthin ist er wieder gezogen, um nun ruhig zu thronen, von Feinden unbehelligt. Sollte aber dieser Infinitiv zu kahl erscheinen, obwol dies nicht nöthig ist, da ja auf diesem ruhigen Thronen ein bedeutender Nachdruck ruht, so ist es immer am besten, die folgende Bezeichnung nicht als Vocativus zu nehmen, sondern als nähere Bestimmung seines Wohnens. Auch dies ist mir bei v. Hofmann unverständlich, wie er bei seiner Psalmauslegung, die doch Jehova nur über seine Feinde auf Erden siegen läßt, dennoch *καταβαίνειν* auf die Höllenfahrt beziehen kann, auf welche die typischen Vorbilder im Psalme nicht im mindesten hinweisen, und wie das Subject des Hinabfahrens der auf Erden erschienene Christus sein soll, so daß also der Ort seines Hinauffahrens (der Himmel) ein ganz anderer wäre, als der Ort, von dem aus er in die Hölle hinabfuhr, da er dies von der Erde aus that. Wie stimmte das mit dem Psalm, nach dem Gott zu derselben Höhe zurückkehrt, von der er ausgegegangen ist? Darin jedoch stimmen wir v. Hofmann bei, daß der Apostel sich nicht genau an den Grundtext halten konnte für seinen Zweck und daß er sich an eine übliche Deutung anschloß.

Demnach wäre das Resultat unserer Untersuchung, daß der Apostel in diesen letzten Worten seines Citates nicht die Uebersetzung jener Worte, sondern eine Paraphrase derselben geben will und zwar mit einer Auslegung ihres Sinnes, welche nicht erst durch die Erfüllung des Neuen Testamentes, sondern schon durch den Grundgedanken des Psalmes selbst nahe gelegt ist, nämlich daß alles Walten des Herrn für seine Gemeinde nicht bloß die Besiegung ihrer Gegner zum Zwecke habe, sondern die Segnung seiner Gläubigen. Die Gerechten, sagt V. 4, freuen sich, frohlocken vor Gott und sind fröhlich in Wonne. Zugleich aber wandelt sich sein Siegeszug über seine Feinde auch zum Heile der Besiegten um, sie erkennen die Macht des Herrn, sie bringen ihm ihre Gaben. Um deines Tempels willen, sagt V. 30, über Jeru-

salem werden dir die Könige Huldigungsgabe bringen. Wer aber dem Herrn aus freiem Willen huldigt, der hat sich seiner Segensgaben zu erfreuen. Diese Gedanken liegen im Psalme, und wenn der Apostel dies in den Worten fixirt: ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις, so wird man es nicht Klügelei nennen dürfen, wenn man trotz der Anerkenntnis des historisch gegebenen Sinnes unseres Verses sagt, daß auch dieser Gedanke im Psalme liegt: was der Herr als Gabe nimmt, das gibt er als Segensgut wieder. Nicht zwar ist das hervorgehoben, daß die Menschen von ihm erbeutet sind, sondern nur von ihren Gaben ist die Rede, und diese geben sie nicht, weil sie ihnen abgenommen werden, sondern freiwillig in Anerkenntnis der Uebermacht des Herrn, weshalb sie mit Absicht als Gaben bezeichnet werden und hinwiederum die Widerspenstigen besonders zum Unterschiede von den Uebrigen hervorgehoben werden.

Was übrigens den Psalmenverfasser anbelangt, so läßt sich nicht mit Meyer sagen: Gewiß ist der Psalm weder davidisch noch aus der Makkabäerzeit, sondern gehört der Restauration der Theokratie nach dem Exil an. Denn wenn er auch nicht von David selbst sein sollte, weil er eine sehr scharf ausgeprägte Eigentümlichkeit der Sprache zeigt, zu der uns die Analogieen in den davidischen Psalmen fehlen, so weist uns die Gedankenschwere, die Majestät des Inhaltes, die räthselhafte Kürze und Präcision der Gedanken, der hohe Schwung der Poesie, das Verweilen der Betrachtung nur bei den großen Thaten der Vorzeit, ferner der Umstand, daß er nur Egypten als Feind kennt und die nördlichen Stämme noch in inniger Vereinigung mit Juda und Benjamin stehen, ferner der letztere Stamm als der Führer des Ganzen bezeichnet wird, ganz entschieden auf die davidische Zeit und eben nur auf diese, und Delitzsch hat wol das Richtige getroffen, wenn er denselben beim Auszug in einen großen, entscheidungsvollen Kriegszug verabfaßt sein läßt.

Gehen wir nun zum Inhalte des Citates über. Der Apostel hat, wie es sich für ein Citat eignete, die Gebetsfassung der Psalmstelle, welche die zweite Person bedeutet, in die objective Aussage durch die dritte Person jedenfalls absichtlich umgewandelt. Die

Höhe, welche nach alttestamentlicher Anschauung Zion ist, wo Got in der Zeit des Alten Bundes als König thronte, ist für die neu testamentliche Zeit der Himmel. Apg. 2, 33 (bei Meyer un vollständig citirt) ist deß Beweis, falls es eines solchen noch be dürfte, denn daran ist nicht zu denken, daß man, wie Hölemann meint, die Rückkehr zur Erde aus der Hölle verstehen könnte ebensowenig als sich *καταβαίνειν* auf die Niederfahrt von de Erde dahin deuten läßt. Er hat die Gefangenschaft gefangen ge führt — das Verständnis dieser Worte im Psalm ist ganz un zweifelhaft: er hat die Mächte, welche offen im Kriege gegen ihn aufstanden, besiegt und führt sie nun in seinem Triumphzuge mi sich fort, im Gegensatze zu denen, welche durch Huldigungsgaben seinen Zorn beschwichtigten. Wer nun diese Mächte seien, wil der Apostel hier nicht bestimmen, denn dies liegt ihm hier außerhalb seines Zweckes. Meyer hat hier ganz treffend das Richtige angegeben, nur das Eine ließe sich etwa noch bemerken: Weil der Apostel die folgenden Aussagen über den Sieg des himmlischen Königs nicht angibt, vermöge deren er Huldigungsgaben erhielt und auch Widerstrebende zum Tribute zwang, so ist es möglich, daß der Apostel dies in die Aussage von der Gefangennehmung zusammendrängt, er will damit das absolute Niederwerfen alles Widerstandes bezeichnen und diese Worte also nicht in dem Unterschiede von dem Folgenden fassen, wie sie im alttestamentlichen Zusammenhange erscheinen. Calvin hätte demnach so Unrecht nicht, wenn er Verschiedenartiges hier zusammenstellt. In der Unbestimmtheit, wie die Worte hier stehen, bedeuten sie, daß vor seiner Siegesherrschaft sich alles beugen mußte, daß jeder Widerstand ihm gegenüber gebrochen war, daß auch die Nichtgefangenen sich vor ihm demütigten.

Der Text fährt fort: *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. Dies haben wir also im Sinne des Psalmes zu verstehen. Es steht in innigem Zusammenhange mit dem Vorausgehenden. Dieses Geben ist wesentliche Folge seines Sieges; ohne diesen Sieg gäbe es auch diese Mittheilung nicht. Weil sich die Menschheit huldigend ihm beugt, weil sie zu seinem Tempel kommt und seine Majestät nun

erkannt hat, weil sie ihren Besitz nun zu seiner Verfügung stellt, darum gibt er ihr seine himmlischen Gaben. Welches diese seien, das hat V. 7 gezeigt, es ist die χάρις, welche sich in den einzelnen χαρίσματα besondert, mit denen Christus seine Diener ausrüstet, daß sie den Leib der Kirche erbauen.

Daß nun aber diese Begabung, die von dem himmlischen Könige ausgeht, wirklich die Voraussetzung habe, daß der Herr zuerst einen Siegeszug vollenden, daß er ausgehen mußte in den Streit, sich erniedrigen um seines Volkes willen, um ihm diese Gaben zu verschaffen, daß also diese Gaben ganz und gar an Christi Person und sein Werk, was er V. 7 so sehr betont, gebunden seien: das ist es, was der Apostel nun weiter ausführt und womit er in das rechte Verständnis des Psalmes einführt. Denn jene Psalmstelle ist ja bekanntlich eine Quintessenz des ganzen Psalmes. Ausziehen muß Gott (V. 2) in den Streit, seinen Hassern muß er entgegentreten, seines Volkes Kämpfe theilen, seiner Niedrigkeit, dieselbe sich aneignend, sich annehmen. So nur entsteht Sieg, Niederwerfen der Feinde, Huldigung und Thronen in ewiger Ruhe. Weil aber die Schlußerfüllung dieser Weißagung erst in der Endzeit ist, darum ist mit der Himmelfahrt Christi nur der Anfang der Vollendung gegeben, darum geht auch nach derselben die Besiegung seiner Feinde noch fort (1 Kor. 15, 25 f.); das Ende ist erst am Weltende. Aber der Apostel konnte dennoch sagen: ἠχμαλώτευσεν, denn die objective Grundlage des Sieges ist damit schon gegeben, ideell sind sie damit schon besiegt, nur die Consequenzen der großen Thatsache sind noch zu ziehen.

Der Sinn des 9. Verses ist demnach: die Gnadenbegabung Christi steht in nothwendigem Zusammenhange mit seinem Berufe, das Heilswerk auf Erden durch Erniedrigung und Erhöhung zu vollenden. Erst wenn er alle seine Feinde besiegt haben und zu seinem Throne zurückgekehrt sein wird, wenn er sich von seinem Throne aus in den Kampf für seine Gemeinde eingelassen und mit seiner Siegesbeute geschmückt zum Sitze seiner Herrlichkeit sich zurückbegeben haben wird: dann theilt er seine Gaben als seine Siegesfrucht aus. Meyer hat die falschen Angaben des Zu-

sammenhanges gebürend abgewiesen, den rechten Zusammenha
aber, wie mir scheint, nicht vollständig angegeben, indem er n
auf die Stellung Christi hinweist, vermöge deren er das ga
All erfüllt; das ist wol die Krone des Ganzen, allein die E
niedrigung Christi ist in diesem Zusammenhange nicht minder
deutend. Die Hinweisung auf die Demut Christi liegt dem Co
texte ganz fern, da der Apostel bloß V. 7 im Auge hat.

Sonderbar ist die Deutung Hölemanns von τί ἐστι
was liegt Besonderes, Außerordentliches darin? welche Bedeutu
hat es? Nicht die Bedeutung der Auffahrt, sondern die Vorau
setzung derselben erläutert er; und nicht von jedem beliebigen Au
fahren redet er, da freilich nicht jedes ein κατέβη voraussetz
sondern von dem im Psalme besprochenen, von dem Auffahre
Gottes, nachdem er sich in den Kampf seines Volkes eingelasse
Auch will der Apostel nicht, wie Harleß sagt, auch in diese
Zuge die Identität des Gottes des Psalmes und Christi erweise
denn diese steht ihm und seinen Lesern ohnehin fest. Der Sin
von τί ἐστιν ist: was liegt darin? was hat es für einen Sin
als den, daß ihm ein Herabfahren vorausgieng?

Wohin aber ist der Herr gefahren? Meyer sagt: in de
Hades, in die äußerste Tiefe, in die Unterwelt. Es bewegt ih
zu dieser Erklärung die falsche Voraussetzung, daß der Apostel hie
nachweisen wollte, daß Christus durch sein Herabsteigen und sein
Auffahrt das All erfüllt habe. „Er mußte erst“, sagt er, „sein ganze
Gebiet vom Hades bis zum höchsten Himmel wie ein triumphirende
Eroberer in Besitz nehmen, um nun seine königliche Herrschaft übe
dieses Gebiet zu führen“; allein ἵνα V. 10 gehört bloß zu ἀναβά
und keineswegs zu καταβάς; nicht durch sein καταβαίνειν hat e
alles erfüllt, sondern dadurch, daß er aufgestiegen ist über all
Himmel. Nicht dies ist der Beweis für die χάρις Christi, daß
er das All erfüllt hat, sondern weil er für seine Gemeinde sich
erniedrigt hat, um alle Siegesherrlichkeit ihr zuzuwenden. Wäre
Meyers Auslegung die richtige, so erwartete man „bis in die
äußerste Tiefe, oder bis in den Hades oder Abgrund“; allein diese
Bezeichnung τὰ κατώτερα τῆς γῆς ist eben nicht significant genug,

um diese äußerste Tiefe zu charakterisiren. Gewiß, ἕως ᾅδου hätte dies viel schärfer und pathetischer bezeichnet.

Meyer fehlt ferner darin, daß er annimmt, Paulus habe diesen Zusatz zu den Psalmworten nicht aus dem Verständnisse des Psalmes heraus hinzugesetzt, sondern aus seinem Glaubensbewußtsein, das auch bei seinen Lesern vorausgesetzt werden mußte. Im christlichen Glaubensbewußtsein stand die Höllenfahrt Christi fest, also bedurfte es auch hier keiner weiteren Ausführung. Es muß die Hölle sein, weil ja diese Christum nach seinem Tode gesehn hat, und weil dies der tiefste Ort ist, zu dem Christus herabstieg.

Das rechte Verständnis kann uns nur aus dem Psalme selbst aufgehen, den ja der Apostel im Sinne hat, in dessen Gedankengang er lebt. Die Grammatik läßt uns hier im Stiche, denn τὰ κατώτερα τῆς γῆς kann ebensowol heißen, wie es Harleß faßt: die tieferen Regionen, welche die Erde sind, als: die tieferen Regionen der Erde, als, wie Meyer den Sinn derselben deutet: die Regionen, die tiefer unten sind, als die Erde, demnach den Hades, obgleich sich gewöhnlich hiefür τὰ κατώτερα τῆς γῆς findet, um das hebräische ארץ תחתיות wiederzugeben. Wofür sollen wir uns entscheiden? Nur der Psalm selbst, in dessen Gedanken der Apostel lebt, kann uns den nöthigen Aufschluß geben.

Der Psalmist setzt zwei Localitäten sich gegenüber. Der Herr wohnte (V. 17) auf seinem heiligen Berge, den der Herr, der ewige Gott, sich errichtet hat zur Wohnung; von dort aus ist er mit seinem Volke hinausgegangen in seine Kämpfe, in die Wüste (V. 8), also in die Ebene. Könige der Heerschaaren (V. 13) zogen ihm da entgegen, sie mußten fliehen, er kehrt im Triumphe nach Zion zurück. Dort stehen ihm seine Myriadenschaaren (V. 18) zur Seite; Zion ist jetzt ein Sinai in Heiligkeit, eine geweihete, herrliche Stätte. Dorthin hat der Herr seine Gefangenen geführt, dorthin kommen auch die erbeuteten Gaben; er ist nun (V. 19) zur Höhe Zions deshalb gezogen, um dort zu wohnen als Heils- und Welten-Gott. In diesen Gedanken bewegt sich der Psalm, in diesen also auch der Apostel. Er hat die Höhe zuerst erwähnt, jetzt spricht

er von einem Herabsteigen εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς. Wäre auch ihm diese Höhe Zion, so wären dieses die tiefer als Zion liegenden Theile der Erde, Zion wäre als der heilige Berg gedacht, gegen den alles Andere tiefer liegt; alles, was nicht heiliges Land ist, wäre die tiefere Region der Erde. Nun aber ist dem Apostel nach neutestamentlicher Vorstellung die Höhe der Himmel, also gehört zur Niederung nothwendig die ganze Erde, und wir haben zu übersetzen: die im Verhältnis zum Himmel tiefer liegenden Regionen, nämlich die Erde oder welche die Erde bilden. Ein moderner Gegensatz läßt sich aus dem Psalm selbst nicht herleiten; jeder Gedanke an den Hades ist ihm fremd. Der Apostel aber lebt in den Gedanken des Psalmes und nicht in solchen, die nur äußerlich angereiht werden.

Die neutestamentliche Parallele zu jenen Gedanken des Psalmes ist nun die, daß Christus die Höhe des Himmels verlassen, daß er in die Niederungen dieses Erdenlebens eingetreten ist, daß er die heiligen Kämpfe Gottes hier gegen alle Feinde, die der heiligen Reichssache Gottes sich entgegenstellten, durchgekämpft, daß er die tiefste Erniedrigung gekostet hat, dann aber sich wieder erhob zu des Himmels Höhen. Hier bleibt nirgends ein Raum für die Hölle, es ist vielmehr derselbe Gedanke, den der Apostel Phil. 2, 8 durchgeführt hat: Christus war gehorsam bis zum Tode. In seinem Heilswerke, in seinem Todesleiden auf Erden hat er seine Feinde besiegt und über sie triumphirt. Weiter hinaus führt uns der paulinische Lehrbegriff nicht, von einer tieferen Erniedrigung spricht er nicht. Damit also hat uns der Apostel das ganze Erlösungswerk Christi auf Erden von seiner Geburt bis zu seinem Begräbnisse vor Augen gestellt; letzteres hat er sicher mit eingeschlossen, aber er hat hier kein Interesse, eine einzelne Stufe seiner Erniedrigung zu bezeichnen, er will uns bloß nach dem Vorbilde des Psalmes den von der Höhe seines Wohnens in den Kampf mit seinen Feinden in die Niederungen der Erde Herabgestiegenen vor Augen stellen. Dazu gehört freilich nach unseren kirchlichen Begriffen auch sein Begräbnis, aber der Apostel hat es hier wenigstens nicht bestimmt bezeichnet.

Von einer äußersten Grenze des Alls nach unten ist also in unserm Texte nicht die Rede, so wenig als der Psalmist dazu veranlaßt, an so etwas zu denken. Der Apostel hat diese Formel *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* gewählt, um den Gegensatz gegen *ὕψος* im Sinne des Psalmes zu zeichnen, der auch nicht *εἰς τὴν γῆν* hätte schreiben können, wenn er ihn von Zion ausziehen ließ. Sollte Meyer's Ansicht die richtige sein, so hätte der Apostel vielmehr schreiben müssen: *εἰς τὰ κατώτατα τοῦ κόσμου*, allein ein solches örtliches Ausfüllen auch des untersten Raumes liegt ihm ganz fern. Ferne liegt auch jede Mahnung an Demut, in der uns Christus Vorbild geworden sei, denn die Erniedrigung ist in unserm Contexte bloß als Vorbedingung erwähnt für die Austheilung der erworbenen Gaben.

Mit dem 10. Verse kehrt der Apostel zur Erläuterung des zur Höhe Fahrens zurück. Christus ist über alle Himmel gefahren, weil er zur höchsten Höhe kommen sollte. Es ist hier weder von drei, noch von sieben Himmeln die Rede, und haben wir auch kein Recht, ihre Zahl bestimmen zu wollen; genug, soviel ihrer sein mögen, über sie alle stieg er empor, weil er sie alle überwaltet. Er gieng dahin, *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*, das ist die Absicht nur seines *ἀναβαίνειν*, nicht seines *καταβαίνειν*, wie der Psalm uns deutlich lehrt, der sagt: „Du bist aufgefahren, um nun zu wohnen als Jah Elohim.“ Nicht dadurch hat er die Welt erfüllt, daß er in allen Regionen war, sondern es ist eine stricte Nothwendigkeit, daß der Herr, der sich in die höchste Höhe gesetzt hat, Alles überwaltet. Auch hier zeigt uns der Psalm das Rechte: Nachdem nun Elohim seine Feinde besiegt hat, thronet er ewig; seine Majestät ist überall anerkannt, seiner Herrschaft sind alle unterworfen, seine Ehre preisen alle Heiden. Diese alttestamentlichen Grundgedanken leiten auch hier den Apostel in seinem Ausdruck. Wenn er daher sagt: „Er erfüllt alles“, so meint er damit die Gegenwart seiner Macht und Majestät, der sich nichts entgegenstemmen, nichts verschließen kann; überall muß sein Herrscherwort gelten.

Wie nun dieses *πληροῦν* zu denken sei, ob lokal, wie Höle-

mann annimmt, oder dynamisch, wie Meyer, der nur die Wir samkeit Christi darunter versteht, ob durch die Ubiquität sein Leibes, wie Hölemann auslegt, oder spiritus sui virtute, w Calvin sich ausdrückt: das ist im Grunde hier nicht erläut und kann von hier aus auch nicht entschieden werden. Denn es hei in den Text einlegen, aber nicht auslegen, was Hölemann b merkt: „Vom Himmel zur Erde kam der reine Logos; das A durchzogen, um es nun zu erfüllen“, (wo steht dies?) „hat der Go mensch. Damit ist nothwendig die Allgegenwart der verklärt Leiblichkeit des Herrn gegeben.“ Allein wo ist gesagt, daß er m seiner Leiblichkeit das All erfülle? Der Psalm gibt sicher nicht d mindesten Anlaß dazu, denn er redet nur von der Majestät d Herrn, die überall anerkannt wird, von der Macht seines Willen der überall zur Geltung kommt. Wir brauchen auch hier a solche Specialitäten nicht einzugehen, genug daß uns die Stel lehrt, daß Christus das All beherrscht, indem sein Siegerwil überall zur Geltung kommen muß. Die Gegenwart seiner Majest und seiner Gnade ist nun eine unbeschränkte; wie er diese aber ve mittelt, das bleibe hier dahingestellt, das will unsere Stelle nic lehren.

Uebrigens verkennt Meyer die lutherische Ubiquitätslehre, inde er sie für eine contradictio in adjecto hält, welche nur doketis lösbar wäre, denn der Begriff der verklärten Leiblichkeit Christi i ja keineswegs der einer localen Gegenwart, sie ist eben nicht meh eine irgendwie umschränkte, der Leib ist ein geistlicher Leib geworde Die A. C. sagt ausdrücklich: quod humana natura in Christ in omnia loca coeli et terrae localiter expansa sit, repu diamus; positive Bestimmungen über das Wie aber lassen si hier nicht geben, weil der Mensch die Weise der göttlichen Gegen wart nicht erfaßt.

Wenn Hölemann meint, daß der Apostel mit πληροῦν di drei Beziehungen des 6. Verses wieder aufnehme, und so die erst Hälfte des Citates, sowie dieser Ausgang derselben der Gedanken reihe V. 3—6 entspreche, letzterer aber namentlich an V. 6 sic anschließe, so müssen wir das entschieden bestreiten. Unser Cita hat nur den Beweis für V. 7 zu führen und steht in gar keinen

näheren Verhältnisse zu V. 6, da ja mit V. 7 eine neue Gedankenreihe angehoben hat. Wenn der Apostel darauf hinweist, daß das Ziel der Erhöhung Christi sein Erfüllen des Alls war, so geschieht das, um darzulegen, daß er nun wirklich alle nöthigen Gaben seiner Gemeinde verleihen konnte. Darum schließt sich auch V. 11 ganz eng an die Bestimmung *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* an, und ist nicht im mindesten V. 9 u. 10 als Parenthese zu denken.

Nachdem nun so der Apostel durch das alttestamentliche Citat nachgewiesen hat, daß die Verleihung der Gaben die Frucht seines Heilswerkes ist, das sich darin gipfelt, daß er alles mit seiner Herrschaft erfüllt, fährt er V. 11 fort: und eben Er gab. Mit *αὐτός* ist nicht eine nachdrückliche Wiederholung des *αὐτός* in V. 10 gegeben (so Harleß), denn dort stand es von dem Erniedrigten, hier aber von dem Erhöhten; und nicht weil Himmel und Erde wieder sein sind, ist dies sein Werk, sondern in dieser Art, mit dieser vorausgehenden Ausführung des Heilsrathschlusses seines Vaters hatte er bisher den Himmel nicht inne. Auch nicht das ist der Gedankenfortschritt: von dem allgemeinen *πληροῦν τὰ πάντα* wird nun in Bezug auf die Kirche der besondere Punkt hervorgehoben (so Meyer); sondern das will der Apostel sagen: dieses *πληροῦν* ist die nothwendige Voraussetzung der Mittheilung der *χάρις*. Hätte er diese Höhe nicht erstiegen, so hätte er diese *χάρις* nicht mittheilen können. Nur indem er sein Erlösungswerk bis zum letzten Ende vollführte, konnte er der Geber jener Geistesgabe sein, von der V. 7 redet und die nun im einzelnen specificirt wird. Denn nicht ein Neues im Verhältnisse zu V. 7 hebt hier an, sondern nur die Individualisirung des dort Gesagten wird hier gegeben. Aber freilich auch nicht ein Beweis für V. 7, wie Hölemann es darstellt, nämlich der geschichtliche Beweis, will diese Stelle sein — dazu fehlt jede sprachliche Andeutung —, sondern es ist nur eine weitere Ausführung des V. 7 Gesagten.

Der Sinn des *ἔδωκε* ist von Meyer und Hölemann treffend und allseitig ausgelegt werden und sagt letzterer gegen die Umdeutung desselben in *ἔθετο* ganz richtig: „Weil so der Schwerpunkt auf etwas Anderes als auf das nachdrücklich wiederholte *ἔδωκε* fällt, so müssen der auf einen anderen als ihren eigenen

Weg gewiesenen apostolischen Beweisführung erst eingetragene Nebengedanken zum Stützpunkt dienen.“ Gaben sind die nun weiter angeführten Persönlichkeiten an die Gemeinde, ihr zum Dienste sind sie gegeben; sie haben freilich selbst die *χαρίσματα* des Geistes empfangen, aber davon ist hier nicht die Rede, sondern was sie für die Gemeinde sind, das soll bezeichnet werden. Christus hat sie gegeben aus der Fülle seiner Herrlichkeit, als der nun alles erfüllt. Die Zeit aber dieses Gebens ist das Pfingstfest, auch die Ausrüstung der Apostel gehört nur diesem an, wie Apg. 2, 33 bestätigt; Meyer meint, daß sich die frühere Bestellung der Urapostel für den Leser damit nicht ausschloß, allein der Apostel nimmt wenigstens hier auch gar keine Beziehung darauf, er redet nur von dem, was *ὁ ἀναβάς* gethan hat, und jene auf Erden geschehene Bestellung ist nur ein vorbereitender Schritt gewesen; die Ausrüstung mit der Begabung, das Schenken dieser Persönlichkeiten an die Gemeinde ist ganz und gar eine Sache des erhöhten Herrn. Das Nähere hierüber hat Hölemann so trefflich ausgeführt, daß wir einfach darauf verweisen (Bibelstudien II, S. 112 ff.).

Die Rangordnung geht von einem doppelten Gesichtspunkte aus, nämlich von dem Maße der Gabe, welches diese einzelnen Bediensteten erhalten haben, so daß also z. B. die Gabe der Prophetie höher stünde, ein reicheres Maß der Geistesmittheilung in sich schlösse als die der Lehrer, und ferner von dem Grade des Einflusses auf das Gemeindeleben, denn *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων* sind sie ja gegeben. Die höchste Wichtigkeit für die Kirche Christi und das höchste Maß der Gaben haben die Apostel. Ihr Eigentümliches ist aber nicht dies, daß sie vom Herrn unmittelbar berufen sind (denn auch Barnabas und Jakobus gehörten ja zu ihnen, und an unserer Stelle gilt ja *αὐτὸς ἔδωκε* von allen diesen Bediensteten gleich), sondern dies, daß sie die Gabe der Gesamtleitung der Kirche, also auch die den folgenden Bediensteten einzeln eigentümlichen Gaben in sich vereinigt besitzen, und dann, daß ihr Beruf auf die ganze Kirche sich erstreckt, deren Grundsteine sie sein sollten. Die zweiten Begnadeten — nicht von Aemtern und deren Einsetzung redet der Apostel hier, auch spricht er sich in keiner Weise über die beständige Dauer dieser Gaben aus — sind die Propheten. Ihre Gabe ist es nicht, das

bereits bekannte Wort Gottes zu deuten, sondern unmittelbare Aufschlüsse über das der Gemeinde in der Gegenwart zum Troste oder zur Mahnung Nöthige zu erhalten und zu ertheilen. Es sind also Einzelanliegen, besondere Erfordernisse, die nicht unmittelbar aus dem bereits bekannten Worte Gottes ihre Lösung finden, über die ihnen der Geist Gottes Aufschluß gibt. Die Evangelisten entsprechen den Aposteln, wie die Lehrer den Propheten. Was jene in ursprünglicher Kraft besitzen, haben diese in abgeleiteter Weise; die Evangelisten sind Gehülfen der Apostel, sie vollführen umherwandernd an einzelnen Gemeinden, nicht bloß bei noch Uneingeweihten, wie Hölemann meint (vgl. dagg. 2Tim. 4, 5), den Auftrag der Apostel; vorwiegend allerdings ist ihr Beruf ein Missionsberuf, gleichwie auch der der Apostel. Die Lehrer legen das Wort aus, das Gottes Geist durch Prophetenmund geredet hat. Hirten und Lehrer bilden Eine Classe, ihre Begabung ist die wenigst wunderbare, ihre Wirksamkeit ist am meisten eingeschränkt; aber wenn auch Eine Classe, so scheint mir Meyer doch zu viel zu sagen, wenn er hinzufügt: auch die nämlichen Personen. Dann bleibt *καὶ* unerklärlich. Innerhalb des Presbyteriums hatte der Eine mehr die Gabe der Leitung, der Andere der Lehre; beides konnte in Einer Person vereinigt sein, aber es mußte nicht so sein. Ueberhaupt redet ja der Apostel hier nicht von Aemtern, sondern von begabten Persönlichkeiten. Er will gleichsam sagen: in dem einen Presbyter hat Gott mehr einen tüchtigen Hirten, im andern mehr einen trefflichen Lehrer gegeben, übrigens mußte auch nicht jeder Lehrer Presbyter sein. Aber der Apostel stellt diese beiden Gaben zusammen, weil ihr Geistesmaß sich ebenbürtig ist und beide einen beschränkten Wirkungskreis haben.

Vergleicht man unsere Stelle mit 1Kor. 12, wo noch andere Gnadengaben aufgeführt werden, so ergibt sich aus der Eigentümlichkeit unserer Stelle, daß jene anderen für den Zweck der Zurichtung der Heiligen als mehr untergeordneter Art zu betrachten sind und den hier genannten weit nachstehen, daß ihr Verlust, wie er für die spätere Zeit der Kirche eingetreten ist, also auch nicht als ein wesentlicher Verlust für die Zubereitung der Gemeinde betrachtet werden kann.

Der Apostel gibt nun V. 12 zuerst das Ziel dieser Veranstaltung, den Zweck dieser Gaben an; denn nicht um ihrer selbst willen haben die einzelnen Begabten diese Gabe und zwar in verschiedenem Maße erhalten, sondern zum Zwecke des Ganzen, auf das der Herr sein Augenmerk bei der Vertheilung seiner Gaben richtete: Zum Zwecke der Herstellung der Heiligen in den rechten, vollkommenen Stand. Der Apostel setzt hier den Artikel, weil er die von Gott bestimmte, nicht vom Menschenthun und Menschenbelieben abhängige Zurüstung der Heiligen bezeichnen will, die also als eine sichere und gewisse ihm vor Augen steht. Keine Gabe ist zur Auszeichnung des Einzelnen gegeben, jede Verschiedenheit der Gaben hat in dem Gesamtinteresse ihren Grund; immer ist es die Einheit, welche dem Haupte der Kirche bei seiner Gabenverleihung vor Augen schwebt. Nicht zum Herrschen ist der Einzelne berufen, sondern zum Dienen für das große Ganze, um dessen allein willen er seine Gaben erhalten hat. Nachdrücklich vorausgesetzt hat dieses Ziel der Apostel, weil eben dies der Hauptgesichtspunkt ist, wegen dessen er diesen Gegenstand behandelt. Während nun V. 7 noch nicht von allen Heiligen die Rede war, sondern bloß von den charismatisch Betrauten, kommt hier zum Vorschein, inwiefern alle einzelnen Gläubigen den Segen von dieser χάρις genießen. Die Gemeindeglieder sind nicht die Träger dieser χάρις, sondern bloß die Objecte, an denen jene Begabten zu wirken haben.

Zu welchem Dienste aber die Begnadeten der Gemeinde als Gabe geschenkt seien, sagt nun das doppelte εἰς aus, das nicht durch καὶ geschieden ist, weil das zweite nur das erste näher erläutern soll. Wozu hat sie Christus seiner Gemeinde gegeben? Zum Dienstleistungsgeschäft; welcher Dienst dies sei, ist damit noch nicht gesagt, es liegt ihm nur daran, hervorzuheben, daß solche Gaben nicht zur Selbstverherrlichung gegeben seien, auch nicht in ihnen selbst irgendwie ihren Zweck hätten, sondern nur um eines Höheren willen geschenkt seien. Weil man nun aber diesen Dienst doch genauer charakterisirt sehen möchte, fügt er bei: „Zum Erbauen des Leibes Christi.“ Der Leib ist als ein erst zu vollendendes Gebäude gedacht, die Bauleute daran sind jene Begnadeten. Nicht ist durch Beides (gegen Hölemann) der Dienst an den

Einzelnen und die Einfügung in das Ganze bezeichnet, da ja Beides das Gleiche aussagt und nur vom Allgemeinen zur speciellen Darlegung fortschreitet.

Im 13. Verse gibt der Apostel zunächst durch μέχρι an, wie lange diese Dienstleistung geschehen soll, nicht wie lange dieses Geben währt, da dieses ja nicht als ein begrenztes gedacht sein will. So lange haben sie am Leibe Christi zu bauen, bis wir alle hingelangt sein werden ꝛc. Er schließt also zunächst, wenn wir strenge beim Bilde bleiben, die Bauenden selbst nicht ein, sondern redet zunächst nur von dem, was am Baue selbst geschieht; weil dies aber mißverständlich werden konnte, so verläßt er das Bild des Baues und wählt ein solches, in dem er auch sich und alle Begnadeten einschließen kann: das Bild des Nachjagens nach einem Ziele, zu dem die Strebenden schon auf dem Wege sind, denn allerdings nur die Gläubigen hat er hier dem ganzen Zusammenhange gemäß immer vor Augen.

Dieses Ziel, dem wir nachjagen, ist die ideal bestimmte, göttlich gewollte und als solche den Christen schon vor Augen schwebende Einheit aller Christen im Glauben und Erkennen, das seinen Gegenstand im Sohne Gottes hat, nicht als meinte der Apostel, daß die Stufen dieser beiden gleich hoch bei Allen werden müßten, sondern wie der Gegensatz zeigt, daß sie nicht mehr unsicher hin- und herschwankten und ihr Object so nicht klar und fest erfaßten. Alle haben dann nur Einen unbeweglichen Grund des Glaubens, nur Ein Ziel ihrer Erkenntnis, dem sie sich liebend zuwenden. Das der Begriff von ἐπίγνωσις, nicht aber, wie Meyer sagt, ein höherer Grad von γνῶσις. Beides ist also des Christen Aufgabe in der Zeit des Ringens, im Glauben fester und auf Grund dessen im Erkennen klarer zu werden, bis wir über alles Schwanken hinaus gekommen sind zu einer unbeweglichen Festigkeit. Das kann bei dem Einzelnen jetzt schon sein, und bei den Dienstthuenden soll es so sein; allein das ideale Ziel ist erst dann erreicht, wenn alle dies erlangt haben und die Einzelnen ihr Ziel nicht bloß als Einzelne in's Auge fassen, sondern ihre Vollendung nur in der Vollendung Aller erkennen, wie denn überhaupt der Apostel hier nicht von der Aufgabe des Einzelnen für sich redet.

Dann hört die Getheiltheit und Verschiedenheit auf und beginnt die Einheit. Um diese recht stark zu betonen, faßt er in kühnem Wechsel der Bilder nun die verschiedenen Gläubigen als eine Einheit, bis dieser einheitliche Mensch geworden ist zum vollkommenen Manne, bei dem alle Glieder gleichmäßig ihre vollendete Ausbildung erlangt haben, nicht jedes Glied dem andern gleich ist, wol aber jedes seine ihm eigentümliche Vollkommenheit erlangt hat. Der Apostel kann sich gar nicht genugthun in Schilderung dieser Herrlichkeit, darum folgen drei einander immer schärfer bestimmende Sätze mit εἰς auf einander. Jede Zerreißung derselben würde die Schönheit der Rede, die Wucht der Gedanken abschwächen. Das Verbum καταντᾶν paßt auch ganz gut zu εἰς ἄνδρα τέλειον, weil in jenem das Entgegenstreben des jugendlichen Alters zu der Vollkommenheit des Mannesalters treffend angedeutet ist.

Dieses Wachsen geht fort bis zu dem Altersmaße, welches der Fülle Christi, der Stufe des von Christo vollkommen angefüllt Seins zukommt. Offenbar muß mit dieser Erklärung der Apostel das Gesagte noch schärfer bestimmen wollen; es darf nicht eine noch allgemeinere und unbestimmtere Fassung sein, als die vorhergehende.

Dies ist aber bei Meyer's Erklärung der Fall: bis zu dem Maß des Alters, an welches der Empfang der Fülle Christi geknüpft ist, es sei der den Empfang dieser Fülle bedingende Grad der fortschreitenden christlichen Entwickelung. Allein welches Alter wäre dieses; wann tritt dieses ein? Man wird hier zu einer Frage gedrängt, auf die schwer Antwort zu geben ist, auf etwas ganz Vages, Unbestimmtes. Gerade aber bei dieser dritten Bestimmung erwarten wir die schärfste Zeichnung, die genaueste Bestimmtheit, die Auseinandersetzung dessen, was das vorausgehende Bild eigentlich wollte. Dies gibt denn nun auch πλήρωμα, denn dieses ist durch 1, 23 ein bestimmter, bekannter Begriff, es ist die Kirche, welche in ihrer Vollendung erfüllt ist von Christo, die volle Fülle seiner Gottesherrlichkeit in sich aufnimmt. Dann also ist die Kirche ein vollkommener Mann geworden, wenn sie das Altersmaß hat, welches ihr in dem Zustande des Erfülltseins mit Christo zukommt. Der Genitiv ist also auch hier der Genitiv der Zugehörigkeit: das Altersmaß, welches zugehört der Fülle Christi, d. h. der Periode

der Kirche, wo sie die Erfülltheit von Christo repräsentirt. Nun ist der Begriff vollkommen klar und bestimmt, und diese Apposition ist die erschöpfende Auslegung des vorhergehenden Zusatzes; der Apostel sagt: bis wir hinankommen zu der vollkommen von Christo erfüllten Gemeinde, bis zu dem Stadium, da sie die volle Ausprägung Christi sein wird. Also nicht das männliche Alter der Christen ist hier gemeint, wie Meyer sagt, nicht das Alter, in dem man die Fülle Christi empfängt, sondern das Altersmaß, das Maß des Wachstums, wie es dem Pleroma zukommt, d. h. der Kirche, als der von Christo erfüllten; denn nicht die Gnadengegenwart Christi selbst bedeutet *τὸ πλήρωμα*, sondern das Erfülltsein von der Majestät dessen, der das All erfüllet.

Man kann nun allerdings gegen diese Erklärung einwenden, daß 1, 23, wo der Apostel gleichsam diesen Ausdruck fixirt hat, so daß er ihm als Wesensbeschreibung der Kirche gilt, diese in ihrem gegenwärtigen Stande, nicht erst in der Zeit der Vollendung also bezeichnet werde. Um nun aber der Kirche in ihrer nackten Gegenwart schon dieses Prädicat verleihen zu können, ist man genöthigt, den Begriff von *πλήρωμα* so zu fassen, daß er auch auf die Tage ihrer Unvollendetheit paßt. Man übersetzt also: Vervollständigung, in dem Sinne, daß, wie der Leib dem Haupte erst seine Stellung verleiht, so die Kirche erst Christus zu dem mache, was er als König der Gemeinde ist. Allein dieser Gedanke ist dem Apostel völlig fremd; Christus hat sich wol eine Gemeinde erworben, aber nicht dazu, daß er sich hierdurch erst ergänze und erst zu dem werde, was er ohne die Gemeinde nicht sein könne, sondern in ihm ruht alle Fülle; alles Leben und alle Begabung geht von ihm aus; die Gemeinde muß ihm entgegenwachsen, ihn, der in sich abgeschlossen und vollendet ist, als Norm stets vor Augen haben, nie wird sie selbst aber eine Stufe erringen, da sie sich als eine Ergänzung Christi betrachten kann.

Auch gibt uns schon die Parallele *εἰς ἄνδρα τέλειον* den rechten Aufschluß; es muß also hier eine Altersperiode der Kirche gemeint sein, da sie zur Vollendung gelangt ist, da die Fülle Christi in ihr wohnt und sie selbst identisch ist mit dem absoluten Erfülltsein durch Christus. Wird nun aber die Kirche Christi 1, 23 schon

in ihrem gegenwärtigen Bestande so bezeichnet, so ist dieß in idealem Sinne gemeint, ebenso wie sie auch nur in idealem Sinne schon jetzt ein solcher Leib ist, wie ihn hier V. 16 zeichnet, da ja in Wirklichkeit noch nicht alle *ἁρμοί* so innig ineinander greifen und die Handreichung der Lebensströme so vollkommen sich gestaltet. In unserm Verse hingegen zeichnet der Apostel das Altersmaß der Kirche, das heißt diejenige Periode ihrer Entwicklung, da sie nicht mehr bloß ihrer Idee und Bestimmung nach, sondern in der Wirklichkeit durchaus erfüllt ist, mit dem vollständigen Gabenreichtum, den ihr Christus geschenkt hat. An die Kirche aber, nicht an den Einzelnen müssen wir hier denken, weil der Apostel mit dem Begriffe *ἀνήρ* unsere Aufmerksamkeit von den Einzelnen auf die Gesamtheit und Einheit der Kirche hingelenkt hat, jedoch nicht in dem Sinne, als solle die Kirche dem Einzelnen als Muster dienen, sondern alle Einzelnen sollen der innigsten Liebeseinheit zustreben, die sich in der Kirche verwirklicht.

Die Verbindung des *ἵνα* in V. 14 ist von hoher Wichtigkeit, da hiervon die Entscheidung darüber abhängt, ob sich der Apostel diese Vollendung hienieden noch möglich dachte. Harleß hat mit entscheidenden Gründen nachgewiesen, daß *ἵνα* ꝛc. nicht dem 13. Vers subordinirt sein könne; allein auch coordinirt ist es nicht; denn in diesem Falle wäre Meyer's Entgegnung richtig, warum folgte dann nicht V. 14. 15 sogleich auf V. 12, was logischer Weise am natürlichsten war? Allein der Satzbau ist ein anderer; V. 13 hängt von *εἰς ἔργον* ꝛc. V. 12 ab, als nähere Bestimmung, wie lange die Dienstleistungsarbeit dauern solle, während *ἵνα* (V. 14) von *ἔδωκε* abhängt und den Zweck dieses Gebens für die inzwischen liegende Zeit bezeichnet. Es hat also dieser Satz am meisten Verwandtschaft mit *πρὸς τὸν καταρτισμόν* (V. 12), nur daß daselbst die schließliche Absicht, an unserer Stelle der Zweck für die Zwischenzeit charakterisirt wird, allerdings mit Hinblick auf das eben in V. 13 Gesagte, wodurch auch die Fassung des Gedankens bestimmt wurde: jene Veranstaltung Christi soll inzwischen den Zustand der Unmündigkeit heben und ein kräftiges Wachstum veranlassen; aber er ist keineswegs demselben grammatisch subordinirt. Bezieht sich nun alles in V. 14 Dargestellte auf die Zwischenzeit bis zur

Vollendung, so ist nicht abzusehen, wie in unserer Stelle enthalten sein solle, daß Paulus diesen Zustand der Mannesreife noch vor der Parusie sich gedacht habe. Paulus gibt vielmehr über den Zeitpunkt der Erfüllung gar nichts hier an. Wir wissen aus anderen Bibelstellen, daß dieser vollendete Zustand der Kirche noch auf dieser Erde stattfinden soll, nämlich mit dem Eintritt der Parusie; aber hier steht darüber nichts, am allerwenigsten, was Meyer meint, daß es noch vor der Parusie und sehr nahe gedacht worden sei. Denn nirgends redet Paulus von einer solchen Periode vor der Parusie, und 1 Kor. 13, 11, wo die Zeit nach (? hier ist im Meyer'schen Commentar eine Lücke) derselben mit dem männlichen Alter verglichen wird, spricht allerdings dagegen; die Einheit der Erkenntnis setzt auch die vollkommene Erkenntnis voraus und ist keineswegs geringer. Ist sie aber erschienen, so hören allerdings jene V. 11 genannten Begabungen auf, denn sie ermangeln ja dann des Zweckes, da sie nur noch (V. 13) bis dorthin dauern, wo alles Bauen ein Ende hat, weil der Bau vollendet ist.

Die nächste Absicht also jener Gabe Christi an seine Gemeinde, da er ihr Werkleute zum Bau der Kirche gab, ist diese, daß sie schon inzwischen nicht Kinder seien, er drückt dies aber in der ersten Person aus, um nicht auf individuelle Schwächen jener Gemeinde hinzuweisen, die ihm nicht vorlagen. Die Unreife des Christen ist aber hier nur nach einer bestimmten Seite bezeichnet, wie sie der Context nahe legte. Die Einheit der Kirche ist wesentlich bedingt durch die Gewißheit und Festigkeit ihrer Lehre. Sie ist das Schiff, das in sicherem Fahrwasser seinem Ziele zusteuert; wo man aber bald von diesem, bald von jenem Winde der Lehre sich nach anderer Richtung bestimmen läßt, da ist noch nicht die Festigkeit der männlichen Reife. Wie Jak. 1, 6 den Zweifler der Woge selbst vergleicht, so Paulus hier den unreifen Christen dem Nachen, der ein Spiel der Wogen ist. Die rechte Lehre hat nicht verschiedene Winde, aber die Lehre der Menschen kennt bald diesen, bald jenen Wind des Zeitgeistes. Und welche Grundsätze beherrschen diesen? Er liebt die *κυβεία*, die Theodoret am besten erklärt, wenn er sagt: *ἴδιον τῶν κυβευόντων τὸ τῇδε κἀκεῖσε μεταφέρειν*

τοὺς ψήφους καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν, es ist jene trügli fallacia, welche unter gutem Scheine den Nächsten zu betrüg sucht. Diese Bedeutung ist mit Recht von den neueren Exeget allgemein acceptirt, denn sie ist durch die folgende Bestimmung u zweideutig festgestellt. Der Apostel bezeichnet nämlich die κυβε als eine ἐν πανουργίᾳ auftretende, denn wir müssen um d fehlenden Artikels willen diese Bestimmung zu κυβεία ziehen, dieses mehr allgemein gehaltene Wort „Trugspiel" eine näh Charakterisirung erfordert, es ist ein in arglistiger Weise au tretendes Trugspiel; nimmermehr aber kann ἐν πανουργίᾳ de vorausgehenden ἐν τῇ κυβείᾳ parallel sein; es ließe sich durcha nicht absehen, warum der Apostel hier den Artikel weglieẞe, na dem er soeben das Trugspiel dieser Leute durch den Artikel als e bekanntes, factisch vorliegendes bezeichnet hatte und er sofort wied in dem weiteren präpositionellen Zusatz den bestimmten Artikel g braucht, so daß sich hier ganz klar ἐν τῇ — πανουργίᾳ u πρὸς τὴν ꝛc. als gesonderte Gedanken zeigen; das erstere deu die Ursache jenes Schwankens bei dem verschiedenen Winde a da dieses arglistige Spiel der Menschen vorliegt, so ist es natürlic daß unerfahrene Menschen sich durch dasselbe täuschen lassen. Die Betrüger aber haben kein anderes Ziel, als die trügerische Kun auszuüben, welche dem Irrtum eigentümlich ist. Dieser hat nämli eine Art Nothwendigkeit in sich, listige Anfälle auf die Unerfahren zu machen. Den Sinn, welcher diesen Worten beizulegen ist, müsse wir aus 6, 11 entnehmen, woraus wir lernen, daß μεθοδεί nicht bloß ein planmäßiges Verfahren bedeutet, sondern hinterlisti Angriffe, ränkesüchtige Unternehmungen bezeichnet. Eben dort sehe wir, daß wir den Genitiv als Genitivus auctoris zu fassen habe so daß der Irrtum als handelndes Subject eingeführt wird, wes halb er auch mit dem Artikel bezeichnet ist. Es sind ja die i Irrtum verkehrten Menschen damit gemeint, welche, weil sie d Wahrheit hassen, hinterlistige Wege einschlagen müssen, um zu Ziele zu gelangen.

Die positive Seite, welche der negativen (V. 14) syntaktis ganz parallel gesetzt ist, folgt nun V. 15 und stellt als Gegensa zu der Unmündigkeit das fortwährende Wachsen des Christen hin

denn darauf ruht hier der Nachdruck, während ἀληθεύοντες nur eine Nebenbestimmung ist, welche durch das vorausgehende πλάνη und dessen ränkesüchtige Kunst nothwendig wurde. Dieser Gegensatz muß hier auch die richtige Deutung lehren, denn nicht von einer Wahrheit in Liebe kann hier die Rede sein, wo der Gegensatz vielmehr die Wahrheit in ihrer scharfen Abgrenzung verlangt, und nicht von Wahrheit reden kann der Apostel hier sprechen, wie es Meyer auslegt, sondern von wahrhaftig sein, in der Wahrheit stehen, denn er verlangt dies ja von der Gemeinde und nicht den Lehrern; jener Sache aber ist es, an der Wahrheit festzuhalten, allen Künsten des Irrwahns gegenüber einen festen Grund zu besitzen, keinerlei Wesensgemeinschaft mit dem Irrtum zu haben. Daß ἀληθεύειν Wahrheit sagen stets bedeuten müsse, haben wir durch die von Meyer citirten Stellen nicht als nothwendig bestätigt gefunden; es gibt auch unsere Deutung einen passenden Sinn. Des Christen Thun charakterisirt die Wahrhaftigkeit, der Irrlehrer Verfahren Irrwahn und Täuschen.

Nachdem so der Nebenbestimmung des 14. Verses die Nebenbestimmung unseres Verses entgegengesetzt ist, schreitet der Apostel fort zum Gegensatze des Hauptverbums: damit wir in Liebe wachsen. Dem Verbleiben in Unreifheit des Alters steht das lebenskräftige Wachstum des Christen entgegen, dessen Energie eben dies bekundet, daß es ἐν ἀγάπῃ geschieht, was, wie Meyer treffend bemerkt, mit großem Gewichte an die Spitze gestellt wird. Die Liebe zu den Brüdern ist da, wo es ein Wachstum zu einem mystischen Leibe gilt, ein wesentliches Moment, das der Apostel nicht auslassen durfte. Wie nun ἐν ἀγάπῃ das Lebenselement bedeutet, in dem das Wachstum geschieht, so εἰς αὐτόν den Zielpunkt, auf den es sein Absehen gerichtet hat. Dieses εἰς αὐτόν ist durch das folgende ἐξ οὗ so unzweideutig bestimmt, daß die richtige Fassung kaum zu verkennen ist. Sehr treffend sagt Meyer: Es drückt in aufsteigender Richtung aus, was ἐξ οὗ in absteigender. Christus ist Ziel und Quell der Lebensentwickelung der Gemeinde. Er, das Haupt, ist ja vollendet, der Leib ist noch im Wachstum begriffen, so muß das Wachsen aller einzelnen Glieder normirt sein durch die vollendete Gestalt, welche das Haupt schon besitzt. Wol

wächst der Leib nicht erst dem Haupte zu, als sei er bis
von ihm geschieden gewesen, er ist ja mit ihm schon verbund
aber alles einzelne Wachsen der Glieder, wie alle harmonis
Formirung des Ganzen ist immer mit Hinsicht auf ihn, der
absolutes Vorbild ist. Demnach hat Zanchius dem Sin
nach so unrecht nicht, wenn er sagt, es bedeute: ut simi
ei evadatis, nämlich daß der Einzelne, natürlich innerhalb sei
Stellung und seines Berufes, als Glied dem entspreche, was d
Haupt in seiner Stellung ist. Dieses Wachstum aber gesch
τὰ πάντα, d. h. nicht blos in allen einzelnen Stücken πάν
sondern in der Gesamtheit dessen, was beim Wachsen in Anspr
genommen wird; in allen den Beziehungen, welche hiebei denkbar si

Der Relativsatz ὅς ἐστιν ist ein begründender; darum m
jenes Wachstum diesen Zielpunkt vor Augen haben, weil er d
Haupt ist und als solches die Norm für den ganzen Körper u
sein Gedeihen abgibt. Die Lesart Χριστός ohne Artikel ist du
zu entscheidende Zeugnisse verbürgt, als daß wir sie abändern dürft
Der Name ist hier bedeutungsvoll in die Mitte der beiden R
lativsätze gesetzt, um als das beherrschende Centrum zu erschein
Nicht aber ist ein Nachdruck darauf gelegt, daß er der Gesal
ist, sondern der theuere Name des Gottmenschen soll da erkling
wo er als Centrum aller Lebenskräfte seiner Gemeinde bezeich
wird, dem alle Bewegungen seiner Glieder entgegenwallen, v
dem alle Lebensströme ausfließen auf seine Gemeinde.

Ist nun aber der Apostel auf der Stufenleiter der Betrachtu
des christlichen Wachstums bis zum Haupte emporgestiegen u
hat er hier triumphirend seinen Namen genannt, so läßt er j
weiter V. 16 einen Blick abwärts thun in die Lebensströmu
die von ihm ausgeht, und zwar zeigt er hier an der ganzen Kirc
was er bisher von den einzelnen Gliedern angab. Was bei dies
als Mahnung hinzustellen ist, das kann er vom ganzen Leibe a
eine sich immer gleich bleibende Thatsache bezeichnen; denn der Z
sammenhang der Kirche mit ihrem Haupte ist ein ununterbrochen
in lebendiger Energie der Liebe sich vollziehender. Dieser Leib n
ist zusammengegliedert durch seine ἁρμοί compages und commi
surae membrorum und dadurch zusammengefügt, συμβιβαζόμεν

den Zweck des ersten Verbums bezeichnend, und wächst so διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας, ein sehr schwer zu bestimmender Ausdruck. Zwar so viel ist klar, daß ἐπιχορηγία, welches eine reichliche Darreichung bedeutet, die Darreichung Christi sein müsse, da der Apostel ja die Wirksamkeit seiner Lebensströme schildern will, nicht aber das, was der Leib sich selbst erzeigt. Allein welches die Bedeutung von ἁφή sei, ist sehr schwierig zu bestimmen. Am verständlichsten ist vielleicht die Fassung: durch jegliche Festhaltung der Darreichung, die von Christo ausgeht, so daß der Genitiv ein Genitiv objectivus ist und ἁφῆς ausdrückte, wodurch das Wachstum zu Stande kommt, nämlich dadurch, daß jedes Glied sich von jener Darreichung so viel aneignet, als zu seinem Gedeihen förderlich ist. Der Zusatz ἁφῆς wäre insofern nicht überflüßig, als hervorgehoben würde, was jedes Glied jener objectiven Gabe Gottes gegenüber zu thun hätte. Die Bedeutung „Berührung" führt hier zu einer Künstelei; die Bedeutung „Gefühl" liegt gar zu ferne und paßt nicht zu dem, was das Wachstum bedingt; die Uebersetzung „Verbindungsmittel" läßt sich nicht erweisen; immerhin aber ist sie durch Kol. 2, 19 nahegelegt und der Ausdruck des Gedankens liegt zu nahe nach dieser verwandten Stelle: durch jegliche Vermittelung der Darreichung der vom Haupte ausgehenden Lebensströme, die nur möglich ist. Es findet innerhalb dieses Leibes eine so enge Berührung der Glieder, eine so innige Verknüpfung aller Theile statt, daß in jeder Weise die geistige Ausströmung, die von Christo herstammt, sich den einzelnen Gliedern vermittelt. Was sollte es aber heißen, daß solches Wachstum durch jede Empfindung dieser Darreichung geschehe? Denn diese trägt ja nichts zum Wachstum bei und wäre überhaupt durch keinen Gedanken in diesem Zusammenhange nahe gelegt, so daß diese Uebersetzung als ein Act der Verzweiflung erscheinen müßte. Noch gewaltsamer freilich wäre eine Umstellung der Genitive, um so mehr als τῆς nicht den abhängigen Genitiv einschließen würde, was doch die natürliche Satzordnung wäre, deren Abänderung man nicht einsehen könnte. Zudem muß der Gedanke jeglichen Zusammenhanges Darreichung als zu künstlich erscheinen, da ja der Zusammenhang von Anfang an gegeben ist, eben durch die innige Gliederung, nicht

aber erst fort und fort beschafft werden muß, ja auch schon der Ausdruck „Darreichung eines Zusammenhanges" ist fern liegend und dem Sprachgebrauche nicht entsprechend. Hingegen liegt der Gedanke durchaus nahe, daß fort und fort, vermittelt durch jene innige Gliederung der einzelnen Körpertheile, eine Handreichung und Mittheilung derjenigen Lebenskräfte erfolge, die vom Haupte ausgehen müssen, weil dieses alle Kräfte der Vollendung in sich schließt, und nicht etwa den Leib zu seiner eigenen Vollendung und Ergänzung erst bedarf, vielmehr diesen in freier Liebe mit seinen Gnadenkräften erfüllt. Der Leib aber als Ganzes steht in so inniger Verbindung mit seinem Haupte alle Zeit, weil alle Zeit eine Kirche des Herrn vorhanden sein muß.

Ebenso schwierig ist die Entscheidung, ob *κατ' ἐνέργειον* 2c. mit *ἁφῆς* zu verbinden sei oder mit dem Verbum. Erstere gäbe einen guten Sinn: die Festhaltung jener Darreichung geschieht gemäß einer Wirksamkeit, welche dem Maße jedes einzelnen Theiles entsprechend ist; die Darreichung ist der reiche Strom der Geistesgabe Christi; dem einzelnen Gliede aber kommt so viel davon zu, als es gemäß seiner Stellung im Ganzen bedarf und sich aneignet gemäß der Thätigkeit und Zueignungskraft, die sich aus jenem Verhältnis entwickelt. Indessen scheint es doch rathsamer, auch diese zweite präpositionelle Bestimmung mit dem Verbum zu verbinden, so daß sie der ersten coordinirt ist und also das Verhältnis anzeigt, in welchem das Wachstum stattfindet: und zwar aus dem Grunde, weil der Satz durch die zu vielen Präpositionen, die zu einem Gedankenausdruck zusammentreten, zu ungefüg würde.

So ist also jeder Theil des Gesamtkörpers wirksam, und zwar nicht bloß die Lenker und Hirten, wie Harleß sagt, sondern in der That der ganze Leib in allen seinen Theilen und Gliedern. Der Leib selbst arbeitet zu seiner Selbsterbauung, um also den Bau, der jetzt noch ein unvollendeter ist, seinem Ende zuzuführen; aber alle Arbeit und alles Wachstum, so energisch es ist, geschieht nur in Kraft des Hauptes, worauf hier der Nachdruck liegt, und in dem Element der Liebe, in dem gegenseitigen Sichzusammenschließen zur Vollendung der gemeinsamen Arbeit, bis jenes Ziel erreicht ist, das V. 13 so schön und reichhaltig dargestellt hat. Es ist

die That des ganzen Leibes, der Kirche Christi, und insofern etwas Ideales, das in dem Einzelnen nur unvollkommen erscheint; aber es muß das auch mehr und mehr die Aufgabe des Einzelnen werden, jedoch ist das hier nicht so gemeint, als solle der Einzelne das Thun der Kirche zum Muster nehmen, so daß sein Ziel wäre, dem Ganzen ebenbürtig zu sein, sondern er redet von den Einzelnen nur in ihrem nothwendigen Zusammenschluß als Einheit, als Gliedern der Kirche. Der ganze Leib wirkt vermittelst der Darreichung, die ihm Christus gibt, des ganzen Leibes Wachstum, aber damit natürlich der Einzelnen Förderung. Die Förderung des Ganzen und der Einzelnen läßt sich nicht trennen; darum ist ja Liebe der Einzelnen zu einander das Lebenselement dieses Wachstums.

Dies ist die Gedankenreihe, welche der Apostel in diesem Abschnitte durchgeführt.

2.

Sarai und Sarah.

Von

F. Pfeiffer,
Superintendent in Wusterhausen an der Dosse.

Während die Veränderungen der Namen in der Genesis sonst sorgfältig und genau durch die geschichtlichen Umgebungen oder durch die daran geknüpften Verheißungen begründet werden, wie der zu Grunde liegende Gedanke bei der Umwandlung von Abram in Abraham und von Jakob in Israel unverkennbar vorliegt und klar ausgesprochen wird, so scheint es dagegen nach den bisher gegebenen Deutungen mit dem Namen Sarai und Sarah eine andere Bewandtnis zu haben. Sieht man die Erklärungsversuche an, so kann man kaum einen Unterschied in der Bedeutung der Namen bei den Meisten finden; und die Umbiegung aus der historischen Umgebung zu erklären, ist bisher noch gar nicht gelungen.

Den Mangel hat man offenbar gefühlt und ihn zu heben gesucht; deshalb hat schon Stange in seiner Theol. symm. Sarai als Herrscherin und Sarah vom Pael als die, welche Fürsten gebiert, erklären wollen, hat aber für seine Ansicht keine grammatischen und lexicalischen Stützen, sondern reflectirt in sie nur die Verheißung des folgenden Verses Gen. 17, 16 hinein. Rödiger erklärt in Gesenius Thes. III s. v. die Bedeutung von Sarah für unzweifelhaft, es heiße Fürstin; nur Sarai sei noch immer verschieden erklärt; und doch würde die Erklärung des einen Namens durch die des andern erst als richtig erhärtet oder doch wenigstens bestätigt werden; es dürfte bedenklich sein, über die Auslegung des ersten gewiß zu sein, ohne ihre Richtigkeit an der des zweiten erproben zu können. Um eine Bedeutung von Vornehmheit dem Worte Sarai vindiciren zu können, will Michaelis in seiner Orientalischen Bibl. IX es mit شَرْيٌ, die Coloquinthe, in Verbindung bringen, Iken in seinen Dissertationen mit شَرِيٌّ vornehm — und Sarah? Ewald in seiner Ausführlichen Grammatik, § 149, S. 336 gibt dem Worte die Bedeutung streitsüchtig, woran Knobel in seiner Genesis (S. 150) sich anschließt; eine frühere Kämpferin und Heldin soll also durch Isaaks Geburt später in eine Fürstin und Herrscherin verwandelt sein; ist die Berechtigung zu beiden Namen in den beiden Epochen des Lebens der Sarah nachzuweisen? Keil und Delitzsch (S. 157) lassen den Namen der Fürstlichen (ַי־ als Adjectiv) in den der Fürstin umwandeln und erklären sie zur Mutter von Völkerkönigen; wie sollte das aber in dem Namen Sarah angedeutet sein? Noch Andere wie Hengstenberg berufen sich auf den Gebrauch, im Hebräischen das Abstractum durch den Plural des Concretums auszudrücken und lassen dann שׂרי meine Herren oder meine Herrschaft und שׂרה Herrin im absoluten Sinne heißen. Wir wollen der letzten Erklärung nicht erst den auffallenden Gebrauch des Suffixes und des Pluralis bei einem Personennamen entgegenhalten, noch auch die grammatischen Schwierigkeiten, an denen sie leidet; aber wie groß möchte doch wol der Unterschied beider Namen in ihrer Bedeutung sein? Nur Ewalds Deutung kann einen solchen aufzeigen; aber theils liegen die beiden

Bedeutungen der Namen so weit auseinander, daß man kaum den Uebergang des einen in den andern begreift, theils gibt es kaum eine geschichtliche Anknüpfung, um die Streitsüchtigkeit Sarahs zu beweisen, wenn man nicht etwa an ihre spätere Behandlung der Hagar denken will; theils wird Sarah doch nicht erst mit Isaaks Geburt, an welche offenbar die Umwandlung des Namens sich knüpft, zur Herrin und Fürstin, sondern sie hat diese Stellung als Abrahams Weib schon inne, wenngleich die Geltung der Frau nicht allein im Orient durch die Geburt eines Sohnes gewinnt. Deshalb erklärt Ewald auch in seiner Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 423, diese Aenderung des Namens daraus, daß er nun erst der neuen, höhern Würde Sarahs entspreche.

Aber sollte nicht schon die Bedeutung des Namens Abraham, welche sich erst aus dem Arabischen erklärt, uns darauf hinweisen, daß wir nicht zu ängstlich bei den auch im Hebräischen sich findenden Wurzeln stehen bleiben dürfen. Nun hat Freytag unter سر Nr. 4 (Bd. II, S. 303) die Bedeutung „heiter und froh machen", wovon das Substantivum سَرَّاءُ als Gegensatz zu ضَرَّاءُ Freude und Glück bedeutet. Wenn nun das Adjectivum auf ַי von diesem Substantivum abgeleitet wird (Ewald, Grammatik, § 164 c, Anm.), so würde es nach seinem Ursprunge die Freudige, Heitere, Glückliche bedeuten, während שׂרה entsprechend der beim Kamus und Djeuhar sich findenden Form سَرّ oder beim Kamus allein سَارّ die Erfreuende heißen würde. Und es werden ja gerade die abgeleiteten Wörter dieser Wurzel nach Kamus' Angabe zu صُسْرَّةٌ bei den Arabern gern von Frauen gebraucht.

Gegen diese Erklärung könnte geltend gemacht werden, daß sie ja ganz aus dem Arabischen geschöpft ist, während in den früher angeführten Deutungen doch wenigstens immer die von שׂרה auf die im Hebräischen ausschließlich gebrauchte Wurzel zurückgeht, dadurch sich also empfiehlt. Aber auch bei Abraham ist es nicht sowol der ursprüngliche, als vielmehr der neue Name, welcher seine

Erklärung **nicht** im Hebräischen, sondern im Arabischen findet; es dürfte der weitere Schritt nicht zu gewagt erscheinen, bei Sarah beide Namen aus dem Arabischen zu erklären, zumal Sarai sonst noch keine sich rechtfertigende Erklärung gefunden hat. Wenn **Rödiger** in **Gesenius'** Thes. s. v. bei **Ewalds** Erklärung es bedenklich findet, daß der Name Sarai keine weibliche Endung hat, so würde damit zunächst nur an der Bildung des Namens, aber nicht an der Erklärung etwas Auffallendes und Besonderes nachgewiesen werden; und doch wird gerade im Hebräischen oft das Femininum nicht durch eine bestimmte Endung vom Masculinum unterschieden (**Ewald**, Grammatik, § 174 a, S. 389). Endlich kommt gerade die Bildung auf ַי in hebräischen Eigennamen öfter vor, und zwar stehen diese meistentheils mit einer Wurzel ע״ע in Zusammenhang; wir erinnern an זַכַּי Esra 10, 28. Neh. 3, 20 im Keri, זכּי Esra 2, 9. Neh. 7, 14; vgl. *Ζακχαῖος* Luk. 19, 2; חגּי Esra 5, 1. Hagg. 1, 1 und wenigstens mit verdoppeltem letzten Consonanten ברזלּי 2 Sam. 17, 27 u. ö.

Zugleich findet aber die Veränderung des Namens nun in den geschichtlichen Umgebungen ihre Erklärung und ihre Stütze. Gerade bei der Verheißung, welche für Abraham besonders erfreulich sein muß, und deren Erfüllung gerade an Sarah ausschließlich sich haftet, erfährt ihr Name seine nun durchaus passende und bedeutungsvolle Umwandlung. Jetzt erst wird Sarah recht die Erfreuende für Abraham, während sie bisher nur die Fröhliche, Heitere, Glückliche, vielleicht Schöne Gen. 12, 11 gewesen ist. Ja, hatte Abraham und Sarai die Erfüllung der Verheißung durch ihren beiderseitigen leiblichen Sohn schon aufgegeben, so daß sie sogar meinten, daß sie durch Hagar's Sohn werde vermittelt werden, so mußte diese neue Verkündigung mit der erneuten Aussicht auf ihre Erfüllung dem Abraham die größte Freude bereiten. Darum fällt Abraham auf sein Angesicht nieder und lacht, nicht befremdet wie über Unmögliches, sondern weil er sich dieser ihm in die Zukunft eröffneten Aussicht freut; Sarah wirkt schon erfreuend auf ihn. Denn wäre es Unglaube oder Zweifel gewesen, welche sich in ihm regten und ihn zum Lachen brachten, so wäre ja die folgende Fürbitte für Ismael unmotivirt, ja unmöglich gewesen.

Ueberhaupt geht das Lachen durch die ganze Geschichte der Verheißungen und der Geburt Isaaks hindurch. Sarah lacht Kap. 18, 12, weil sie an der Erfüllung der Vorhersagung wenigstens zweifelt, da sie ihr zu wunderbar, wenn nicht gar unglaublich erscheint. Und als ihr Sohn geboren ist, bricht die Mutterfreude aus Kap. 21, 6. 7, und Sarah lacht, daß ihr in ihrem Alter noch die Ehre des Weibes gewährt wird, der hohe Segen der Ehe, Mutter zu sein, die leibliche Mutter eines Sohnes Abrahams, des Sohnes der Verheißung.

Wie das alles sich im Namen des Sohnes reflectirt, ebenso in dem neuen Namen der Mutter. Diese Umänderung desselben und seiner Bedeutung ist der historischen Lage durchaus angemessen. Wir hören darin gleichsam den Wiederhall der Verheißung, welche vorher bei der Beschneidung dem Abraham gegeben war, ja aller der Verheißungen, die auf ihm ruheten. Denn sollten in seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden, so ist Sarah diejenige, durch welche die Erfüllung dieser freudigen Hoffnung für das ganze Menschengeschlecht kommen mußte. Die Frau des Freundes Gottes war diejenige, welche diese Freude für die ganze Erde vermitteln sollte, daher ihr neuer Name.

Und auch ihr alter Name steht ebensowenig, wie schon oben angedeutet wurde, ohne alle historische Stütze da. Wenn ihre Schönheit Gen. 12, 12. 14 hervorgehoben und sie deshalb in Egypten und Gerar von den Fürsten zum Weibe verlangt wird, so hatte sie ihren früheren Namen mit demselben Rechte wie den späteren geführt. Nimmt man noch hinzu, daß die ganze Verwandlung des Namens in der Umbiegung des Adjectivs in das Particip derselben Wurzel besteht, so dürfte durch die Leichtigkeit derselben sich gleichfalls die vorgetragene Erklärung der Namen empfehlen.

Oder hätten wir bei den mehrfach ungenügenden Versuchen lieber auf die Lösung dieser Aufgabe verzichten sollen? Das dürften doch selbst diejenigen nicht verlangen, welche gern lauter Mythen und Sagen der alttestamentlichen Geschichte substituiren; sie sollten schon der nach ihrer Voraussetzung unabsichtlich und unwillkürlich sich bildenden Mythe oder Sage nicht die unnatürliche

Gedankenlosigkeit aufbürden, daß sie eine Umänderung von Name berichtet hätte, die gar keine wäre, geschweige dem Schriftsteller welcher mit Bewußtsein und Ueberlegung dessen, was er schreib Bilder aus der Vergangenheit zeichnet, oder gar dem lebendige Gott, der immer wirkt und Geist ist, solche Geist- und Gedanken losigkeit zuschreiben. Wir meinen, daß eigentlich schon von vorn herein die Annahme nahe läge, daß Sarai und Sarah verschieden wahrscheinlich aber zugleich miteinander verwandte Bedeutunge haben müssen, sowie daß die Umbildung des Namens durch di geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen sie geschieht, werde motivir sein. Beidem entspricht unsere Deutung.

Als Parallele zu der von uns vertretenen Bedeutung de Namen Sarai und Sarah möchten wir noch anführen, daß selbs das deutsche Wort Frau als Fröhliche gedeutet wird in Stricker' Frauenehre (um 1230): „Daz vröuwen an in ist bekant, de sind si vrowen genant“ und als fröhlich Machende bei einen Minnesänger in den Versen: „Di mit tugenden vröuweht âne wê, di heize ich vrouwen.“

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments von Theodor Nöldeke. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1869. VIII u. 198 S.

Ein Meister in der Kunde des profanen semitischen Morgenlandes übt in der vorgenannten Schrift seinen Scharfsinn und sein Wissen an dem heiligen Altertum Israels, indem er in vier Abhandlungen: „1) die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs, 2) den Landungspunkt Noahs, 3) die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. 14 und 4) die Chronologie der Richterzeit" seiner Kritik unterzieht.

In der ersten Abhandlung, welche den größten Theil des Buches ausfüllt, bemüht sich Nöldeke durch eine minutiöse Anatomie des Pentateuchs und des Buchs Josua nach Inhalt und Form die Stücke der „Grundschrift", wie er mit mehreren Neueren den von Ewald „Buch der Ursprünge" betitelten Textcomplex nennt, auszuheben und zu sammeln, um sodann am Schluß die disjecta membra poetae in tabellarischer Uebersicht auf dem Leichentische auszustellen. Das Resultat läßt der Recensent auf sich beruhen, da alle Compositionskritik doch immer mehr oder weniger nur ein Calcul mit imaginären Größen ist, die sich die Subjectivität des einzelnen Forschers erschafft. Nicht so harmlos läßt ihn jedoch die von Nöldeke aus seiner Compositionskritik

gezogene Consequenz vorübergehen, „daß man die sogenannt Grundschrift nicht ohne Weiteres als Quelle für di Geschichte, die Volksüberlieferung und die wahren Ge setze und Gewohnheiten gebrauchen dürfe, sondern da sie mit dem Gegebenen sehr selbständig verfahr und an die Stelle der Wirklichkeit gar oft eine künst liche Systematik setze" (S. V u. VI). Das selbständig Verfahren der Grundschrift gegen das Gegebene soll nun nac S. 64 u. 135 so weit gehen, daß ihr Verfasser zwar fü das Gesetzliche eine ältere schriftliche Gesetzsammlun ohne allzu starke Umarbeitung benützt (so auch Ewald) aber für das Geschichtliche die Ueberlieferung so völli umgeprägt habe, daß die Urgestalt und Umgestaltun der Dinge sich gar nicht mehr erkennen lasse. De Mann spricht ein großes Wort gelassen aus, denn aus eine solchen Ansicht über die Conception der „Grundschrift folgt die Nöldeke'sche Auflösung aller biblischen Ge schichte bis auf Moses und noch tiefer hinab in ei ununterscheidbares Chaos von absichtsloser und all gemeiner Volkssage und absichtlicher und indivi dueller Erdichtung ganz von selbst. Da sind dann nich bloß die zwanzig Erzväter vor und nach der Sintfluth eitle Luft gestalten hie und da mit einem dürftigen geographischen oder ethno logischen Reflex, sondern auch die drei Väter Israels haben ni existirt und der voregyptische Aufenthalt Israels in Kanaan wir zum erlogenen Rechtstitel rechtsloser Eroberer (S. 25 Anm.) Doch das ist alles seit Volney nichts Neues mehr! Mit der Auftreten des Moses glaubt nun zwar Nöldeke S. 39 all mählich auf einen geschichtlichen Boden zu gelangen allein derselbe versinkt ihm unwillkürlich unter den Füßen, wen im Pentateuch keine Silbe, nicht einmal der Dekalo nach S. 51, von ihm herrühren soll. Letzteres heißt je doch die Zweifelsucht auf eine Höhe getrieben, wohin dem Ver fasser selbst Hitzig in seinem neuesten Werke: „Geschichte de Volkes Israel", Th. I, S. 84, nicht folgt. Die Leiter z dieser Höhe hinauf ist vollends so gebrechlich, daß nur ein Wage

hals ihr seinen wissenschaftlichen Credit anvertrauen kann, da die stärkste Sprosse in ihr, das Bedenken, daß das Verbot des Bilderdienstes unmöglich so alt sein könne, von Nöldeke selbst mit der Bemerkung angefügt wird, de Goeje's Ansicht, dasselbe sei ein späterer Zusatz, führe uns zur Noth darüber hinweg. Es bedarf dieser holländischen Feinweberei nicht, die Bekanntschaft Israels in Egypten mit dem mendesischen Gott rechtfertigt den mosaischen Ursprung des Bilderverbots vollkommen, vgl. Lev. 17, 7 mit Hdt. II, 42. Ebenso haltlos ist die auf die Anzweiflung der Aufbewahrung der Gesetzestafeln in der Bundeslade basirte Polemik, da dieser Brauch keineswegs bloß das nichtige Ergebniß der Combination ganz verschiedener Berichte ist, wie Nöldeke a. a. O. meint, sondern eine aus 1 Kön. 8, 9 folgende Thatsache, die auch Hitzig S. 84 anerkennt.

Den Beweis der geschichtlichen Unzuverläßigkeit der „Grundschrift" findet nun der Verfasser, wie schon gesagt, in ihrer künstlichen Systematik, die ihrem Autor, einem Priester zu Jerusalem um 900 bis 950 v. Chr. (S. 137 u. 140), durch sein Standesinteresse geboten gewesen und durch die historische Unmöglichkeit ihrer Angaben bezeugt sein soll. Letztere resultirt für Nöldeke zunächst aus den Zahlen. Aber die Ungeschichtlichkeit der Zahlen würde ebensowenig die Ungeschichtlichkeit ihrer Objecte beweisen, als der Rahmen den Werth oder Unwerth eines Gemäldes. So würden die Schöpfung noch nicht durch die Verflechtung des Sabbatsinstituts in ihre Geschichte, die Sintfluth noch nicht durch ihre Zeitdauer und die Maße der Arche, die Erzväter noch nicht durch ihre Alterszahlen zu geschichtlich unmöglichen Erscheinungen. Beiläufig bemerkt, dürfte die S. 110. 111 mitgetheilte Erklärung der 2666 Jahre des masoretischen Textes von Adam bis zum Auszug aus Egypten von A. v. Gutschmid als zwei Drittheile eines Systems, welches die Weltdauer auf 4000 Jahre bestimmt habe, sich auch dann wenig empfehlen, wenn man die Geschichtszahlen der Genesis lediglich für fictive Historisationen gewisser technischer Begriffe in der Chronologie des israelitischen Altertums anzusehen hätte, denn die Israeliten kannten nur die auf Ps. 90, 4 sich gründende Idee

einer Weltwoche von sechs je tausendjährigen Werktagen, welche mit dem Weltsabbat abschließen sollte (vgl. Ferd. Chr. Baur: „Der hebräische Sabbat und die Nationalfeste des mosaischen Cultus“, in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie“, Jahrg. 1832, Heft III, S. 188 ff., und G. Rösch: „Die Zahl 666“, in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs, Jahrg. 1847, Heft I, S. 47 ff.) Nicht selten führt übrigens die Conclusion der Ungeschichtlichkeit aus den Zahlen geradezu ad absurdum. Hievon liefert zuerst die Völkertafel ein Beispiel, bei welcher niemand den Schluß wagen wird, zu dem sich sogar Nöldeke S. 14 u. 135 nur mit halbem Herzen bekennt, daß deswegen, weil die Zahl 70 oder 72 der von den Noachiden abstammenden Völker eine ungeschichtliche zu sein scheint, auch die Völker selbst nur Mythen und Phantasiebilder seien, die der Autor der „Grundschrift“ sich selbst geschaffen habe. Ferner kann deswegen, weil die Zahl der von Tharah abgeleiteten Stämme durch eine leichte Correctur in der Liste der Edomiter auf 70 gebracht werden kann, was nach dem Verfasser S. 16 zuerst in dem „sonst kläglichen Buche“ („auf den Schützen springt der Pfeil zurück!“) von Fürst: „Geschichte der biblischen Literatur“, Bd. I (Leipzig 1867) bemerkt worden ist, unmöglich jener ganze Stammcomplex als ungeschichtlich und aus der Gegenwart des Autors in das Altertum zurückdatirt verworfen werden. Noch weniger verschwindet um der 70 Seelen willen der Einzug Jacobs in Egypten aus der Geschichte. An diesen Beispielen der Unzuläßigkeit einer negativen Conjecturalkritik, die aus Zahlen argumentirt, mag es genügen. Doch der Verfasser hat noch andere, nur nicht eigene, Mittel, als Zahlen, in Bereitschaft, um seiner Behauptung der Ungeschichtlichkeit der Grundschrift zu ihrem Rechte zu verhelfen. Die Frucht- und Wasserarmut der Sinaiwüste, welche nach S. 115 von jeher dieselbe gewesen sein soll (die Gletschertheorie des Dr. Oskar Fraas in: „Aus dem Orient“, Stuttgart 1867, S. 28 ff., scheint Nöldeke nicht zu kennen), muß ihm S. 110. 115. 136 die 40 Jahre und 40 Stationen in Num. 33, sowie die 600,000 streitbaren Männer auf einen mäßigen aber unbestimmten Ansatz re-

duciren; die reiche Großartigkeit der Stiftshütte und der Mangel des Wandervolks an Edelmetallen und Transportmitteln müssen ihm S. 130 ff. die Unmöglichkeit der Conception ihres Bildes vor dem Tempelbau Salomo's bezeugen; die Voraussetzung des Ackerbaues und der Cultuseinheit in allen Gesetzen muß ihm S. 51, Anm. 2, und S. 126 deren Zustandekommen in der Wüstezeit verneinen und einzelne außerhalb der „Grundschrift" sich vorfindende, geschichtliche Züge des Verhältnisses Israels in Kanaan zu den früheren Einwohnern müssen ihm S. 125 die Eroberung des Landes in einem einmaligen Act und die Austheilung desselben unter die zwölf Stämme nach genauen Grenzen durch Josua discreditiren.

Was ist nun aber der Heros des Pentateuchs, Moses, für Nöldeke, wenn er von ihm nicht die kleinste echte Reliquie mehr übrig läßt? Ein Schattenriß ohne Farben, ein Name ohne Geschichte! Wie übel harmonirt in diesem Resultat „der Geist, der stets verneint" mit dem treuen Fleiße der Egyptologie, welche neuestens durch einen ihrer emsigsten Vertreter in der Gegenwart, Lauth in München, die vorexodische Persönlichkeit des Moses, welche Nöldeke S. 36 aus der „Grundschrift" ganz verbannt, mit ihren Mitteln in das Licht der Geschichte zu rücken sich bemüht hat. Lauth weist ihm nämlich in seinem Buche: „Moses der Ebräer nach zwei egyptischen Papyrusurkunden in hieratischer Schriftart zum ersten Mal dargestellt" (München 1868) den egyptischen Namen mesu d. i. Kind und die Rolle eines Notabeln der Hebräer zu Onu d. i. On, sowie eines vornehmen Würdenträgers und Reisenden im syrischen Ausland unter Ramses II. zu. Abgesehen von der abgünstigen, übrigens von keinem professionellen Egyptologen verfaßten, Recension des Buchs in Zarncke's „Centralblatt" 1869, Nr. 1, hat nun freilich der Egyptologe Pleyte (der Verfasser des interessanten Buchs: „La religion des Pré-Israélites, recherches sur le dieu Seth", Leide 1865) gegen Lauth in der „Zeitschrift für egyptische Sprache und Altertumskunde" den Vorwurf erhoben, er habe den Namen mesu nur durch eine fehlerhafte Lesung statt ptah-mesu, d. i. Ptahs Kind, entdeckt; allein der Angegriffene hat nach einem Briefe vom 20. April 1869

an den Recensenten gegen Pleyte in einer Einsendung an Lep in in Berlin unwiderleglich bewiesen, daß der Gottesname Pta zu dem vorangehenden Titel Sotem oder sem „auditor" gehört, bei welchem Nachweis er die weitere interessante Notiz gewonnen hat: „es verläßt der Sotem des Ptah, Mesu, den D en des Ptah". Bedeutungslos ist endlich der Einwurf Hitzigs a. a. O., S. 67 Anm., Lauths Mesu könne nicht Moses sein, weil Ramses II. nach richtiger Chronologie von 1659 bis 593 regiert habe, während die Geburt des Moses auf das Jahr 593 bis 1592 treffe, denn wo ist Brief und Siegel für die Richtigkeit der egyptischen Chronologie Hitzigs?

„Man darf diese Namen (der zweiten Patriarchentafel als Personificationen geographischer oder ethnologischer Begriffe) nicht im fernen Armenien oder noch nördlicher suchen, wie in neuerer Zeit wol geschehen ist" (S. 16 Anm.), aber die „Berge von Ararat" sollen mit Hieronymus zu Jes. 37, 38 in der ostarmenischen Landschaft Ajrarat im Araxesthal und nicht mit der jüdischen und patristischen Ueberlieferung im Lande Qardu, dem Gebirgsland bei Dsch(G)esireth Ibn Omar auf dem linken Ufer des Tigris zu suchen sein! „Die Zahl von 2 × 10 Patriarchen ist jedenfalls nicht sein (des Autors der ‚Grundschrift') Eigentum, da sie sich, wie bekannt, auch bei Berossos findet" (S. 135 Anm.), aber der Landungspunkt des berosischen Noah (S. 150), Xisuthros, auf dem Gebirge der Kordyäer soll nicht der Landungspunkt des Noah der „Grundschrift" sein können! Diesen seltsamen Widerspruch mit sich selbst sucht der Verfasser in der zweiten Abhandlung: „Der Landungspunkt Noahs" zu erhärten. Und die Gründe hiefür? Ihrer sind drei: 1) das Vorkommen des Namens Ararat in Ostarmenien, wie schon gesagt; 2) mit Rücksicht auf Jer. 51, 27 die Möglichkeit eines selbständigen Reiches in Ajrarat, nicht aber im Lande Qardu, „wo es allerdings schon damals ganz oder fast ganz unabhängige Kurdenbege geben konnte, aber keine mamlachah, welche man gegen Babel aufbieten konnte"; 3) die Ueberleitung der „Grundschrift" von Noah und Sem zu den in den großen Ebenen ansäßigen Semiten durch

Arpachsad d. i. den Heroseponymus von Arrapachitis am oberen Zab. Gegen den ersten Grund ist nichts zu sagen; bei dem zweiten aber muß man den Verfasser nach dem jeremianischen Normalmaß eines mamlachah fragen, bis es gegen Babel aufgeboten werden konnte, und der dritte vollends unterliegt schweren Bedenken. Es ist nämlich bekannt, wie unsicher die Deutung von Arphachsad ist. Michaelis und Gesenius machen daraus eine „Grenze der Chaldäer", Ewald eine „Feste der Chasdäer", Knobel ein „Hochland der Chaldäer", Fürst ein „Gebiet der Chaldäer" und Renan sogar das Ur-Kasdim mittelst der etymologischen Gleichung: Arf-Kasd = Awr-Kasdim = Ur-Kasdim, welch letzteres er mit „pays des Kasdes" übersetzt, viele Andere suchen endlich ihr Heil in einem Arjapakshata, d. i. „das Arien zur Seite liegende Land". Wie bedenklich erscheint nun das Recht seiner Identificirung mit Arrapachitis-Albaq! Ist aber Arphachsad überhaupt auf dem Standpunkt Nöldeke's auch nur ein geographischer Begriff? M. v. Niebuhr will in seiner „Geschichte Assurs und Babels seit Phul" S. 32 den Arphachsad des Buchs Judith und also doch auch wol den der Genesis in einen etymologischen Zusammenhang mit dem medischen Königsnamen Astyages bringen, und der gelehrte Freund Nöldeke's, A. v. Gudschmid, sieht in ihm in seiner Recension des Niebuhr'schen Werks in Jahn's „Jahrbüchern für Philologie" von 1857, S. 451 eine Verdrehung des gleichfalls medischen Königsnamens Arbakes. Dem Letzteren pflichtet Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, erste Abtheilung: Judith", S. 14 bei, indem er Arphachsad auf Arta-Faschda = Artavasdes bei Dio Cassius reducirt, dieses als „Großkönig" deutet und mit Arbakes identificirt.

Der Recensent gesteht, eine solche Art des wissenschaftlichen Raisonnements nicht zu begreifen, das den Widerspruch mit sich selbst nicht scheut, um geographische Namen des Altertums mit den Markungslinien einer heutigen Landesvermessungskarte abzugrenzen. Wie verschwommen die spätere jüdische Vorstellung von der Geographie Armeniens war, beweist am besten die Glosse des jerusalemischen Thargums zu Gen. 8, 4: „Der Name des einen

Berges ist Kardanja (das *Κάρδυνον ὄρος*) und der des zweiten Berges: Arminja", s. Levy unter Kardanja. Woher dem Autor der „Grundschrift" „die bei erweiterter Weltkunde sich ergebende (später wieder vergessene) Erkenntnis, daß tief im Innern Armeniens noch höhere Berge seien", gekommen sein sollte, welche ihn zu der Verschiebung des Landungspunktes der mesopotamischen Tradition veranlaßt hätte, ist eine Frage, über die Nöldeke S. 152 nicht eine Silbe verliert.

Gen. 14 hat der selige Tuch in seinen „Bemerkungen zu Genesis Kap. 14" in der „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", Bd. I, S. 160 ff., „ein, wie jetzt als bewiesen vorausgesetzt werden darf, uraltes geschichtliches Dokument" genannt; nach Nöldeke S. 171 ist es dagegen „eine durchaus freie Schöpfung", bei der sich der Autor in keiner Weise auf eine wirkliche Ueberlieferung gestützt habe. Den Beweis hiefür sucht der Verfasser in der dritten Abhandlung: „Die Ungeschichtlichkeit der Erzählung Gen. 14", zu erbringen. Er basirt denselben S. 157 auf sein Axiom, „daß der ‚hohe Vater', der Stammvater vieler seßhafter und Nomaden-Völker, nicht leicht eine geschichtliche Person sein kann". Nicht leicht, aber also doch! Eine eigentümliche Illustration zu dem Sprüchwort von dem, der mit der einen Hand gibt und mit der andern nimmt! Unter den einzelnen Gründen Nöldeke's steht oben an die durchsichtige symbolische Fiction der zwei Königsnamen aus der Pentapolis: bera und birscha, in welchen ra und rascha stecke, wogegen er Schineab nicht zu deuten weiß und Schemeber in Schemübbad, „der Name ist verloren", verwandeln möchte. Für ungeschichtlich symbolisch nimmt die Königsnamen auch Hitzig a. a. O. S. 45, der sie „Frevler, Schurke, Schlangenzahn und Scorpiongift" übersetzt. Damit aber, daß gelehrte Kunst diesen Namen eine sinnbildliche Bedeutung in der hebräischen Sprache abzwingen kann, ist zunächst nichts weiter bewiesen, als daß die Israeliten die instinctmäßige Gewöhnheit der Römer und Griechen getheilt haben, barbarische Namen sich leidlich verständlich und mundgerecht zu machen. Der zweite Grund sind dem Verfasser die Räthselgestalten der vier feind-

lichen Könige, von denen er apriorisch annimmt, daß sie ein Gemisch von wirklichen, aber vielleicht in ganz anderem Zusammenhang überlieferten Notabeln mit falschen oder künstlich gemachten seien, s. S. 160. Ob nun wirklich Elassar so unauffindbar sei, als er S. 159—160 will, ist noch lange nicht ausgemacht, da es außer Telassar oder Cholasar-Artemita auch noch mit den Ruinen von Larrak oder Larsa 15 englische Meilen von Erech-Warka combinirt werden kann, und ob die gojim nur ein Misverständnis der ijje hagojim in Gen. 10, 5 seien, ist auch eine noch offene Frage. Der dritte Grund ist die angebliche Unwahrscheinlichkeit des Wegzugs der Angreifer durch lauter mit dem Auftreten der Israeliten verschwundene Urvölker, von denen zwei entschieden mythisch seien, nach Seir und dem Tih. Es soll nämlich nicht der Zweck der vier Könige gewesen sein, sich die Handelsstraße von Damaskus nach Ailath zu sichern, wie Tuch will, da die Erzählung hievon keine Spur enthalte, und so gewaltige Anstrengungen, wie ein derartiger Zug sie erfordere, altasiatischen Eroberern sehr unähnlich sehen; und wenn auch, so bliebe doch die Verzögerung des Angriffs auf die Pentapolis immer unerklärlich, da die Handelsstraße durch ihre blühende Gegend und nicht durch das moabitische Gebirge hätte führen müssen. Nöldeke scheint hier ganz zu übersehen, daß die vier Könige offenbar der Hadschstraße gefolgt sind. Ebenso befremdlich erscheint dem Verfasser die Verschonung des eigentlichen Kanaans nach der Unterwerfung „des ganzen Landes der Amalekiter" westlich vom Gebirge Seir, dessen Besitz zur Sicherung der Straße durch die Arabah gar nicht nöthig gewesen sei (als ob die Amalekiter harmlose Fellahs gewesen wären!). Das Hauptargument Nöldeke's ist jedoch S. 164. 165 der Sieg Abrahams über die vier Könige. „Wenn das möglich ist, so ist eben nichts unmöglich!" lautet das Jo triumphe des siegesfrohen Kritikers. Leider verliert er über den 318 Knechten Abrahams das Contingent seiner Bundesgenossen, die ihm freilich in eponyme Localheroen zerfließen, ganz aus den Augen, und vergißt die Griechen-

siege in den Perserkriegen. Den Schluß macht er mit der ungeschichtlichen Idealgestalt Melchisedeks, des Königs von Salem, das gegen Ewald und Tuch nothwendig Jerusalem sein muß. Hat aber Hitzig a. a. O. S. 31 Recht, daß Salem, d. i. das südarabische Salâm, Stein, als der kanaanitische Name älter sei als der amoritische: Jebus, so verliert der doch vor allem aus dem Begriff eines „Königs der Gerechtigkeit" entspringende Verdacht gegen die Geschichtlichkeit Melchisedeks viel an Gewicht, so daß seine Gestalt immerhin mehr als bloß „großartig erfunden" sein dürfte, s. S. 170.

Um nun aber die Kritik Nöldeke's nicht bloß zu bestreiten, sondern auch zu ergänzen, kann sich der Recensent die Freude nicht versagen, ehe er zu der vierten Abhandlung übergeht, der Ahnung S. 160, Anm. 2, zur Gewißheit zu verhelfen, daß „beherzte Keilschriftenforscher, die immer eine so vortreffliche Harmonie zwischen den Steinurkunden und ihrer Auffassung des Alten Testaments zu finden wissen, auch einmal Genaueres über Kedorlaomor und seine Verbündeten in ihre Inschriften hineinlesen würden". George Rawlinson hat nämlich mit andern einen König Kudur-mabuk oder Kudur-mapula, dessen Namen man in den Ruinen von Umm-Kir gefunden haben will, in Smith's „Dictionary of the Bible", mit Kedorlaomer identificirt, weil er in seinen Inschriften den Titel Apda Martu führe, für welchen man die Uebersetzung: „Verwüster des Abendlandes" vorgeschlagen habe; er nimmt aber in seinem in Deutschland, wie es scheint, wenig bekannten, aber dem Freund des morgenländischen Altertums unentbehrlichen Werke: „The five great Monarchies of the Ancient Eastern World" (London 1862—67, IV Vol.), Bd. I, S. 206, diese Identification wieder zurück, da der Fortschritt der Keilschriftenforschung ihr nicht günstig gewesen sei, insofern die größte Auctorität auf diesem Gebiet, Sir Henry Rawlinson, jetzt der Meinung sei, daß Kudur-mabuk und Kedorlaomer zwar aus Einer Familie, aber doch verschiedene Personen seien, und zwar so, daß der Letztere der ältern und vermuthlich der erste König der zweiten chaldäischen Dynastie

des Berosus sei; der Erstere aber der sechste. Die beiden Namen finde er rein hamitisch und deute Kedorlaomer um des *Χοδολλογομὸρ* der Septuaginte willen als „Diener des Lagamer“, eines susianischen Götzen; über den Sinn von Apda Martu sei er ungewiß.

Die vierte Abhandlung: „Die Chronologie der Richterzeit“, ist ein Sturmbock gegen das Datum des Tempelbaus nach der Aera vom Auszug aus Egypten 1 Kön. 6, 1. Da nämlich nach dem Urtheil des Verfassers von den zwölf Richtern fünf um ihrer genealogischen Verbindungen willen als Mythusgestalten aus der Geschichte ausscheiden (Othniel, Ehud, Thola, Jair und Elon, s. S. 176—184), und wir von dreien (Samgar, Ebzan, Abdon) so gut wie gar nichts und von einem (Simson) nur Abenteuerliches wissen, während wir allein Barak, Gideon und Jephtha des Näheren kennen, so kann selbstverständlich die Chronologie des Richterbuchs nur eine Fiction sein, welche die heiligen Zahlen Vierzig und Zwölf verwerthet. Der Schlüssel zu dem Räthsel des Widerspruchs zwischen dem Datum des Tempelbaus und der Chronologie des Buchs der Richter ist schon von der jüdischen Tradition gefunden worden: es ist die Einrechnung der Knechtschaftsjahre in die Richterjahre. Der Knechtschaftsjahre sind es im Ganzen 111, und 592 — 111 + 1 für Samgar = 480. Man vergleiche hierüber die Abhandlung des Recensenten: „Das Datum des Tempelbaus im ersten Buch der Könige“, im Jahrgang 1863 dieser Zeitschrift, 4. Heft, S. 734 ff., und seinen Artikel in Herzogs „Realencyklopädie“, Bd. XVIII: „Zeitrechnung, biblische“, S. 451.

Langenbrand, 12. Februar 1870.
[im württembergischen Schwarzwald]

Gustav Rösch.

2.

Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte von Dr. Karl Wieseler, Prof. d. Theol. Eine Zugabe zu des Verfassers „Chronologischer Synopse der vier Evangelien". Gotha, bei Friedr. Andr. Perthes, 1869. XVI u. 344 S. 8°.

In mehrfacher Hinsicht ist es mir eine besondere Freude, an diesem Orte das genannte Werk Wieselers anzuzeigen. Vor allen Dingen wegen der gründlichen Gediegenheit, wegen des umsichtigen, reifen Urtheils, wegen der wahrhaft wissenschaftlichen Haltung, wodurch auch die vorliegende Arbeit des verdienstvollen Verfassers sich auszeichnet. Aber wenn es dem Verfasser erlaubt ist, in seiner Vorrede manches zu sagen, was mit den von ihm dargebotenen antiquarischen, insbesondere chronologischen Untersuchungen unmittelbar nichts zu thun hat, vielmehr dazu dienen soll, der biblischen Theologie und der exegetischen Kunst überhaupt eine nöthig befundene Empfehlung zu gewähren, so mag es auch mir bei meinem bescheidenen Geschäfte, die Arbeit des Meisters anzukündigen, vergönnt sein, zu bezeugen, mit welcher Freude ich diese Wieseler'schen Abhandlungen begrüße, deren bedeutungsvolle Gegenstände mich an die schöne akademische Zeit erinnern, in welcher ich als Schüler von dem verehrten Verfasser lernte und nachher als junger Docent kleine Handreichungen that, als derselbe seine äußerst mühevollen, aber auch in manchem Betracht neue Bahnen eröffnenden Werke über die Evangelien und über die apostolische Zeit herausgab.

Die vorliegenden Beiträge Wieselers beziehen sich auf schwierige Fragen der neutestamentlichen Zeitgeschichte und der Evangelien-

literatur, denen der Verfasser seit fast einem Menschenalter mit unermüdlichem Fleiße und mit einem gerade ihm eigenen Scharfsinne nachgeforscht hat. Eine Reihe gediegener Abhandlungen, die namentlich in der Herzog'schen Encyklopädie erschienen sind, hat davon Zeugnis gegeben, daß er die zum Theil minutiösen Untersuchungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Archäologie ununterbrochen fortgesetzt und mit gesegnetem Erfolge nach immer zuverläßigeren, fest zusammenhängenden Resultaten gestrebt hat.

Die gelehrten bis in das entlegenste Detail eindringenden Untersuchungen Wieselers, welche in den gegenwärtigen Beiträgen zum großen Theile als Ergänzungen und Verteidigungen früherer Darlegungen erscheinen, haben ein vielseitiges Interesse, und zwar nicht nur für den Theologen. Wie der Verfasser von den einschlagenden Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiete der classischen Philologie und Archäologie genaue Kunde hat, so vergilt er die von dieser Seite ihm zukommende Hülfsleistung durch seine eigenen, namentlich auch auf alttestamentliche und jüdische Gelehrsamkeit gestützten Untersuchungen, welche auf mancherlei Verhältnisse des römischen Staatslebens zur Zeit Jesu Christi und der Apostel neues Licht werfen. Einen besonderen Werth haben aber nach meiner Ansicht die Wieseler'schen Arbeiten, nicht nur die gegenwärtigen Beiträge, deshalb, weil sie in die manigfaltigen kritischen Erörterungen über die neutestamentliche Literatur ein willkommenes sachliches Element einführen, welches ein sehr erwünschtes Gegengewicht oder wenigstens eine sehr dankenswerthe Ergänzung zu den leicht am Formalen einseitig haftenden oder auch durch fremdartige Realien, namentlich durch philosophische Voraussetzungen, beirrten Operationen der Kritik abgibt. So, scheint mir, bringen gerade Arbeiten von historischer und archäologischer Art, wie die Wieseler'schen sind, diejenige Objectivität in die literarhistorischen und die übrigen historisch-kritischen Debatten über das Neue Testament, welche der nicht selten wahrzunehmenden Subjectivität zur Ergänzung, zur Correctur dienen und das kritische Verfahren vor Willkür bewahren kann. Es mag sein, daß diese archäologischen und insbesondere chronologischen Untersuchungen Wieselers manchmal gar zu fein erscheinen, daß an verhältnismäßig untergeordnete

Punkte eine Fülle von Gelehrsamkeit, welche vielen Lesern zu reichlich vorkommen muß, gewandt wird und daß gleichwol die Resultate, eins am andern hangend, keineswegs mit der freudigen Zuversicht, welche den Verfasser belebt, von dem Leser hingenommen werden; dennoch wird man nicht nur die Gelehrsamkeit, den Fleiß und den Scharfsinn des Verfassers respectiren, sondern auch von seiner im Großen und im Kleinsten sich bewährenden Treue, von seiner edlen Liebe zur Sache und von dem frommen Sinne, welcher in den durchaus wissenschaftlichen Untersuchungen des Verfassers sich bezeugt, einen wahrhaft wohlthuenden Eindruck empfangen.

Die vorliegenden „Beiträge“ enthalten nach einem flüchtigen Hinblick auf die „literarische Kritik der Evangelien und den evangelischen Inhalt“ (S. 1—3), wobei der Verfasser von neuem zu seiner Ansicht von der Priorität des Markus in Verbindung mit der apostolischen Redesammlung des Matthäus sich bekennt, aber zugleich erinnert, daß man an alle vier Evangelien sich zu halten habe, wenn man den evangelischen Geschichtsinhalt wahrhaft gewinnen wollte, zwölf untereinander mehr oder weniger enge verbundene Abhandlungen von sehr verschiedenem Umfange. Der Verfasser bezeichnet dieselben folgendermaßen: 1) Nothwendigkeit der Untersuchung des Lebens Jesu und der evangelischen Geschichte nach Zeit und Raum. Einige Daten aus dem Leben des Täufers. (S. 3—16.) 2) Die Schatzung zur Zeit der Geburt Jesu im Zusammenhange der jüdischen Geschichte und des römisch-jüdischen Steuerwesens (S. 16—107). 3) Jesus und die Steuererheber (S. 108—127). 4) Ueber die Reise Jesu Luk. 9, 51 ff. und ihre Parallelen in den andern Evangelien (S. 127—133). 5) Die Stammbäume Jesu und das Markusevangelium (S. 133—148). 6) Die Geburtszeit Jesu und der Besuch der Magier (S. 149—155). 7) Chronologische Grundthatsachen des Lebens Jesu nach den vier Evangelien (S. 156—177). 8) Die chronologisch-historischen Bestimmungen des Auftritts des Täufers Luk. 3, 1. 2, nämlich das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius; Lysanias, Tetrarch von Abilene; Annas, Präsident des großen Sanhedrin, sowie Name und damalige Stellung des letzteren (S. 177—230). 9) Der Todestag Jesu und seine weitgreifende Bedeutung für die Evan-

gelienkritik (S. 230—283). 10) Uebereinstimmung von Luc. 24, 44 ff. mit Apg. 1, 1 ff. (S. 284—290). 11) Ueber die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu (S. 290—321). 12) Ein Parergon über die Regierungszeit des Festus (S. 322—328). Am Schlusse des Ganzen (S. 329 ff.) finden sich: eine kurze Zeittafel des Lebens Jesu, ein Stellen- und ein Sachregister und einige Berichtigungen und Zusätze.

Es ist nicht möglich, den manigfaltigen Inhalt dieser Abhandlungen in angemessener Kürze darzulegen, die Auseinandersetzungen mit entgegenstehenden Ansichten zu recapituliren, Gründe und Gegengründe, welche meistens auf schwierigen und weitschichtigen Einzeluntersuchungen beruhen, gegeneinander abzuwägen und einen Urtheilsspruch bei allen uns vorgelegten Verhandlungen zu versuchen; namentlich in letzterer Hinsicht, im Urtheilsprechen, wird einem Recensenten eine bescheidene Zurückhaltung wohl anstehen, da es sich bei den vorliegenden Erörterungen vielfach um äußerst zweifelhafte Streitfragen und um Beweismittel, welche nicht selten nur den Werth von feinen Conjecturen und von scharfsinnigen Combinationen, nicht aber von unzweideutigen Zeugnissen und von sichern Thatsachen beanspruchen können, handelt. So wird der Leser, bei aller Anerkennung der gediegenen Gelehrsamkeit und des eindringenden Scharfsinns, womit die Untersuchungen geführt werden, doch wiederholt nur zu einem Non liquet gelangen. Dies ist angesichts der bedeutsamen Streitfragen selbst und der mühevollen Arbeiten der gelehrten Sachführer ein unbefriedigendes Ergebnis; aber es ist doch sicherer, den schwankenden Grund und Boden, auf welchem man sich bewegen soll, als solchen zu erkennen, als eine völlige Haltbarkeit da anzunehmen, wo sie nicht ist. Ich verhehle nicht, daß ich bei den Wieseler'schen chronologischen Feststellungen — ich meine nicht bloß seine gegenwärtigen Beiträge — mitunter ein Gefühl habe, wie wenn mir zugemuthet würde, auf einer Eisdecke, die mir noch etwas dünne erscheinen will, feste, kräftige Schritte zu thun. Die Jahre, Tage und Stunden werden so genau berechnet und die Glieder der chronologischen Kette greifen so genau ineinander, daß ich — mein Freund Wieseler möge es mir verzeihen! — am Erfolge selber stutzig werde. Und was

wird aus der schön und sinnreich gefügten Reihe von Combinationen, wenn nur ein Glied als entschieden unhaltbar befunden wird!

Das Non liquet, um dessen Gestattung ich eben gebeten habe, möchte ich sogleich zu der ersten Abhandlung aussprechen. Es handelt sich hier wesentlich um das Datum der Gefangennahme des Täufers. Gegen Keim, welcher 4 bis 5 Jahre tiefer herabgeht, hält Wieseler seine Rechnung, nach welcher Johannes vor dem Purimfeste des Jahres 29 n. Chr., 782 a. u. c., gefangen gesetzt worden sei, aufrecht. Die urkundlichen Zeugen, auf der einen Seite die Evangelisten, auf der andern Josephus, stimmen in dem gegenwärtig vorliegenden Wortlaute der verschiedenen in Betracht kommenden Aussagen nicht überein. Ist die Tochter der Herodias zur Zeit von Matth. 14, 1 ff. par. noch ein *κοράσιον* (V. 11, Mark. 6, 28) gewesen, so ist Keims spätere Datirung unhaltbar; denn der Tetrarch Philippus, mit welchem die Tochter der Herodias sich verheiratete, ist schon im Jahre 33 oder 34 gestorben. Andererseits aber erwähnt Josephus (Ant. 18, 6. 10) einen römischen Stadtpräfecten Piso, welcher dies Amt gehabt haben soll, als im Todesjahre des Tiberius Agrippa in Rom war; eine Angabe, zu welcher noch die Bemerkung des Josephus (Ant. 18, 5. 3: *ἐνιαυτῷ πρότερον ἢ Τιβέριον τελευτῆσαι*) hinzukommt, daß Agrippa ein Jahr vor des Kaisers Tode nach Rom gekommen sei. Diese Angaben des Josephus würden wegen der Verhältnisse des Agrippa zu Herodes Antipas und zur Herodias entschieden gegen Wieselers und für Keims Zeitbestimmungen zeugen und mit den Daten der Synoptiker unvereinbar sein. Hier steht also ein Zeuge wider den andern. Keim gibt die Glaubwürdigkeit des synoptischen Berichts preis und gelangt, von Josephus geleitet, zu seiner späteren Datirung; Wieseler dagegen will uns wahrscheinlich machen, daß der Name Piso an der betreffenden Stelle bei Josephus irrtümlich in den Text gekommen und daß gleichfalls an der andern Stelle entweder das *ἐνιαυτῷ* zu streichen oder mit einem angemessenen Zahlworte zu versehen sei. Dies sind wuchtige Hülfsmittel. Ich erkenne an, daß Wieseler durch eine Reihe sinnvoller Combinationen, möglichst im Anschluß an sonstige

Angaben des Josephus selbst, den Verdacht, daß in jenen beiden fatalen Stellen Textcorruptionen vorhanden seien, rege macht, wie es ja gewiß ist, daß es um die Zuverläßigkeit unseres Josephustextes nicht zum Besten steht; aber ich gestehe, daß ich über ein Non liquet nicht hinauskomme, wenn ich den einen Zeugen erst in tantum corrigiren soll, damit er zu dem andern stimme.

Zu der zweiten, die Schatzung Luk. 2 erörternden Abhandlung muß ich von vornherein einen exegetischen Widerspruch anmelden, welcher es zu meinem Bedauern mit sich bringt, daß ich die Freude des Verfassers an seinem mit Aufbietung einer ungewöhnlichen Gelehrsamkeit und des feinsten Scharfsinns errungenen Hauptergebnis, daß nämlich die Darstellung Luk. 2, 2 in schönster geschichtlicher Ordnung und Richtigkeit erscheine, nicht theilen kann. Man darf, glaube ich, dem Verfasser zugeben, daß die *ἀπογραφή* (V. 1) auf den orbis außer der Stadt Rom, auf die Gesamtheit der *ὑπήκοοι*, gerichtet gewesen sei, auch daß dieselbe nicht nothwendig in allen Theilen des Reichs, wo sie geboten war, gleichzeitig habe geschehen sollen (S. 19 ff.); aber die exegetische Raison der Einfachheit und Natürlichkeit verbietet mir, diejenige Erklärung von V. 2 zu billigen, auf welche für den Verfasser alles ankommt. Er liest den Text ohne den Artikel und übersetzt: „eine derartige Schatzung existirte [in Judäa] als erste, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war“ (S. 24. 26). So soll Lukas ganz richtig die erste Schatzung in Judäa von der folgenden, unter Quirinius ausgeführten (Apg. 5, 37), unterscheiden.

Aber der Text läßt, wie mir scheint, jene Deutung Wieselers nicht zu. Ich meinerseits sehe keinen ausreichenden Grund, den Artikel zu streichen. Allerdings zeugt jetzt auch der Sinaiticus für die Auslassung des Artikels; aber er verräth auch durch die völlig corrupte Lesart, welche von der ersten Hand geschrieben ist — *αυτην απογραφην*, in sinnloser Fortsetzung des *τὴν οἰκουμένην* V. 1 — wie leicht ein Abschreiber das *ἡ* hinter dem *αὕτη* übersehen konnte. Wird der Artikel gelesen, so besagt V. 2 in einfachstem Anschlusse an V. 1, aus welchem das *ἀπογράφεσθαι* repetirt wird: „diese (von dem Kaiser vorgeschriebene) Schatzung geschah“ u. s. w. Aber ich will für den Artikel nicht weiter streiten. Bleibt er weg, so

sagt der Text: „diese (V. 1) geschah als erste Schatzung" —, oder: „dies ward die (oder eine) erste Schatzung" u. s. w. Ich bestreite dem Verfasser auch seine Erklärung des αὕτη „eine derartige" nicht weiter, obwol ich dieselbe für äußerst gezwungen halte; im wesentlichsten Sinne kommen wir hier doch überein, darin nämlich, daß die Schatzung V. 2, welche in Judäa eintrat, in Folge des kaiserlichen Gebotes V. 1 abgehalten wurde. Eine wesentliche Abweichung von dem Verfasser muß ich mir aber bei den folgenden Worten V. 2 gestatten. Daß in dem πρώτη zugleich eine Comparation, von welcher die genitivische Bestimmung ἡγεμονεύοντος κτλ. abhängig sei, liegen solle, will mir nicht in den Sinn. Die hier angenommene constructio compendiaria, deren abstracte Möglichkeit nach Maßgabe der allgemeinen Gesetze der griechischen Sprache ich nicht abzuleugnen wage, erscheint mir so künstlich und schwierig, daß ich unzweideutige Belege vor Augen haben muß, wenn ich die wirkliche Anwendung einer solchen Redeweise zugeben soll. Je einfacher und lichtvoller an unserer Stelle und überall die Schreibart des Lukas ist, welcher z. B. in V. 21 unseres Kapitels das Verhältnis zu einem frühern Vorgange sehr präcis zu bezeichnen weiß, desto schwieriger ist es, von dem naturgemäßen Wortsinn unserer Stelle abzugehen und einen Sinn zu statuiren, auf den kein Ausleger verfallen sein würde, wenn nicht Beweggründe, die außerhalb der exegetischen Grenzen liegen, einwirkten. Was der Text des Lukas, wie er dasteht, wirklich aussage, das ist am sichersten aus dem natürlichen Sprachtacte eines griechischen Interpreten zu entnehmen, ich meine den Märtyrer Justin. Ganz unbefangen redet er von der Geburt Christi unter Quirinius und setzt voraus, daß die bei der Schatzung des Quirinius angefertigten Verzeichnisse noch in den Händen der römischen Obrigkeit seien und Zeugnis von der Geburt des Herrn in Bethlehem geben werden (Apol. I, 34 u. 46).

In Uebereinstimmung mit Wieseler weise ich die Annahme, daß Quirinius zweimal Statthalter von Syrien gewesen sei und zwei Schatzungen in Judäa geleitet habe, zuerst Luk. 2 und darauf Apg. 5, ab. Mit Recht urtheilt der Verfasser insbesondere über die neuerlich zu diesem Behufe angezogene tiburtinische Inschrift,

daß dieselbe nicht leisten könne, was man ihr zumuthe. In der fragmentarischen Inschrift fehlt nämlich gerade die Hauptsache — der Name des Quirinius.

Hiernach gelangen wir also zu dem Ergebnis, daß Lukas die beiden Schatzungen insofern confundirt habe, als er den Quirinius, welcher nur mit der zweiten zu thun hat, bei der ersten nennt. Dies ist ein Irrtum, welcher dem Evangelisten, der etwa 70 Jahre nach der ersten Schatzung geschrieben hat, leicht begegnen konnte und seiner Glaubwürdigkeit im übrigen keinen Abbruch thut. Bedeutsame Wichtigkeit ist nicht dem Namen des Statthalters, sondern vielmehr den beiden von Lukas berichteten Umständen beizumessen: daß Augustus zu der angegebenen Zeit eine Schatzung des orbis terrarum angeordnet habe und daß demgemäß in Judäa unter Herodes d. Gr. eine Schatzung stattfand, welche wegen ihrer Anknüpfung an die althergebrachte jüdische Stammeseintheilung den Joseph mit der Maria nach Bethlehem brachte. Dies sind die beiden Thatsachen, deren Geschichtlichkeit von Wieseler S. 49 ff. in gründlich-gediegener Weise anschaulich gemacht wird.

Nachdem der Verfasser die Schatzung Luk. 2, und zwar in der Beschränkung auf die dem Reiche unterworfenen Gebiete, mit Ausnahme der Stadt, aus den damaligen Verhältnissen und Interessen des Staats und aus bestimmt bezeugten Anordnungen des Kaisers als geschichtlich erwiesen hat, wendet er sich S. 64 ff. weiter zur Beseitigung von drei besondern Einwürfen: 1) daß der fragliche Census nicht auch das Gebiet des rex socius Herodes habe betreffen können; 2) daß die Berücksichtigung der Stammeseintheilung einem derartigen Census widerspreche; 3) daß ein solcher Census Judäa's wegen des Tumultes, den er dort hervorgerufen haben würde, gewiß auch von Josephus erwähnt worden wäre. Das Gewicht der Wieseler'schen, überall auf eine sorgfältige Darlegung der in Betracht kommenden römischen und jüdischen Geschichtsverhältnisse gegründeten Erörterung liegt darin, daß namentlich die beiden ersten Bedenken in genauem Zusammenhange miteinander zurückgewiesen werden. Der Königstitel des Herodes, welcher dem Kaiser als *ἐπίτροπος* diente, konnte das Land nicht

vor einer Maßregel schützen, welche von dem Interesse des Kaisers erfordert wurde, wenn man auch bei der ersten Schatzung — im Unterschiede von der ungleich rücksichtsloseren zweiten, welche deshalb als ἡ ἀπογραφή (Apg. 5, 37) in der Erinnerung des Volkes stand (S. 69) — insbesondere die mildere Form beobachtete, das jüdische Volk nach seiner alten Stammeseintheilung zu registriren. Diese lehrreichen, von genauester Kenntnis der Zeit- und Rechtsverhältnisse zeugenden Ausführungen, wie auch die zutreffende Entkräftung des aus dem Schweigen des Josephus entnommenen Einwurfs wird der Leser von dem Verfasser mit lebhaftem Interesse vernehmen.

In der dritten Abhandlung verteidigt der Verfasser seine schon früher ausgesprochene Ansicht, daß Matth. 17, 24 ff. nicht von der gesetzlichen Tempelsteuer, sondern von einer staatlichen Kopfsteuer die Rede sei. Ich gestehe, daß ich nicht im Stande bin, den von dem Ausdrucke οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες hergenommenen archäologischen Grund gegen die Annahme der Tempelsteuer — daß nämlich amtliche Empfänger dieser Steuer im Lande nicht vorhanden gewesen seien, weil dieselbe zum Heiligtum hingebracht werden mußte — zu entkräften; aber ich zweifle nicht, daß die entscheidenden exegetischen Maßnahmen des Verfassers unhaltbar sind. Auch ist zu beachten, daß jenem archäologischen Argumente ein anderes gegenübersteht, nämlich der gerade für die Tempelsteuer übliche Ausdruck τ. δίδραχμα, während es ganz ungewiß ist, ob der hiermit bezeichnete Betrag der für die politische Kopfsteuer angesetzte wirklich war. Unrichtig scheint mir jedenfalls des Verfassers Erklärung von V. 25 ff. Die βασιλεῖς τῆς γῆς, die „Herrscher der Erde“, versteht der Verfasser als „das den orbis terrarum beherrschende Rom“, und zwar nicht zunächst als den Kaiser, sondern als den senatus populusque Romanus. Somit sollen die υἱοί, welche frei von der Steuer sind, „nicht bloß die kaiserlichen Prinzen“ sein, sondern „alle römischen Bürger, welche zu dem herrschenden römischen Volke gehören“. „Die Kopf- (κῆνσος) und Grundsteuer (τέλη) wird von ihnen als Söhnen der Herrscher nicht gefordert, wol aber von den ἀλλότριοι d. i. den peregrini (oder ὑπήκοοι), was bekanntlich der technische Ausdruck für die Provin-

zialen im römischen Reiche ist und so von neuem unsere Auslegung empfiehlt“ (S. 120). Wie kann nun aber Jesus (V. 26) sich selbst zu den *υἱοί* rechnen? Gehört er doch nicht zum senatus populusque Romanus! Der Verfasser ergänzt unbedenklich zu dem *οἱ υἱοί* V. 26 das *αὐτῶν* aus V. 25 und sagt nun: „Das schlagend Geistreiche in der Folgerung ist, daß Jesus sich selber mit den Römern, welchen er zunächst nach gewöhlichem Sprachgebrauch das Prädicat *βασ. τ. γ.* beigelegt hat, zu dem Geschlechte der Herrscher der Erde zusammenfaßt. Er gehört ja ebensogut zu den Herrschern der Erde — und gebietet als König und Sohn Gottes sogar in noch ganz anderem Sinne über den Erdkreis“ u. s. w. (S. 122). Der Grundfehler dieser unnatürlichen Auslegung liegt, wie mir scheint, darin, daß der Verfasser concrete Beziehungen sucht, wo sie nicht sind. Denkt er bei dem allgemeinen Gattungsbegriff *οἱ βασ. τ. γ.* an die weltherrschende Roma, so schließt sich die künstliche Deutung der *υἱοί* und der *ἀλλότριοι* an; damit gelangen wir denn bei V. 26 zu einer Wendung, welche nicht geistreich und schlagend, sondern im höchsten Grade gezwungen erscheint. Die exegetische Raison ist nach meiner Meinung vollkommen wider den Verfasser. Es handelt sich um die heilige Steuer, welche dem Hause Gottes, in dem Jesus Sohnesrecht (vgl. V. 5, Luk. 2, 49) hat, während alle Uebrigen an sich „Fremde“ sind, zu entrichten ist. Gilt nun in der Welt das allgemeine, natürlich berechtigte Gesetz (V. 25), daß die Könige nicht von ihren Söhnen, sondern von den Fremden, d. h. den Unterthanen im Lande, allerlei Steuern entnehmen, so darf auch Jesus, der Sohn des Königs, welchem die heilige Steuer entrichtet wird, Freiheit für sich in Anspruch nehmen. Wegen dieser Exegese füge ich kein Non liquet hinzu. Mag es wiederum gelten wegen der archäologischen Voraussetzung in V. 24, von welcher oben die Rede war. Ist es aber undenkbar, daß man im praktischen Leben von der Strenge der Vorschrift, die Tempelsteuer zum Heiligtum hinzubringen, allmählich nachgelassen und im Lande Steuerempfänger bestellt habe?

Die vierte Abhandlung ist einer synoptischen oder — wenn der Verfasser den ohne allen Vorwurf gemeinten Ausdruck gestatten will — einer harmonistischen Frage gewidmet. Er verteidigt seine

schon früher ausgesprochene Ansicht, daß die Reise Luk. 9, 51 ff. die drittletzte, parallel mit Joh. 7, 2 ff., sei. Diese Combination, bei welcher die folgenden Reisen des Herrn nach Jerusalem Luk. 13, 22 ff. (Joh. 11, 1 ff.) und Luk. 17, 11 ff. (Joh. 11, 55 ff.) sich finden, wird übrigens nicht vollständig aus dem synoptischen Verhältnis überhaupt und aus dem Zusammenhange des Lukas-evangeliums insbesondere erörtert, sondern einerseits durch Anlehnung an das chronologische Ergebnis der vorhergehenden Abhandlung empfohlen, andererseits auf die von neuem verteidigte Deutung der *ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* (Luk. 9, 51) als „Tage seiner Annahme, d. h. in welchen ihn die Menschen, namentlich Israel, annehmen sollten", gestützt. Jenes chronologische Moment fällt für uns hinweg, da wir in Matth. 17, 24 ff. eine Staatssteuer nicht fanden, mithin hier einen chronologischen Fingerzeig auf den Steuermonat September vor der Reise Luk. 9, 51 (parallel mit Matth. 19, 1) nicht anerkennen. Die Exegese aber erscheint, was die *ἡμ. τῆς ἀναλήψεως αὐτ.* anlangt, dem Verfasser selbst einigermaßen disputabel (S. 133). Ich bin aber geneigt, dem Verfasser zuzustimmen, und zwar aus einem von ihm nicht geltend gemachten Grunde: weil nämlich weder bei Lukas noch sonst in den Evangelien (vgl. Luk. 18, 31 ff. mit den Parallelen) die Himmelfahrt des Herrn in der Weise hervortritt, daß von ihr aus die letzte Periode des Lebens Jesu, im weitern oder im engern Sinne, füglich ihre eigentümliche Bezeichnung empfangen könnte. Dagegen entspricht es wol der Anschauungsweise des Lukas, wie der Verfasser unter Hinweis auf Kap. 19, 44. 42; 17, 22. 26; 4, 19 geltend macht, eine für die gläubige Annahme des Herrn gesetzte Frist zu verstehen. Indessen scheint es mir nicht von entscheidendem Gewichte für die oben bezeichnete synoptische Frage zu sein, ob man die *ἡμ. τ. ἀναλήψεως* in Wieselers Sinne auffaßt oder nicht.

In dem fünften Beitrage verteidigt der Verfasser seine von Meyer u. A. aus exegetischen Gründen angegriffene Ansicht, daß Luk. 3 der Stammbaum Jesu nach der mütterlichen Linie gegeben werde. Die neuern Mittheilungen Tischendorfs aus dem Cod. Vatic. bestimmen jetzt den Verfasser, den Artikel *τοῦ* vor *Ἰωσήφ*

Luk. 3, 23 zu streichen, während er es dahingestellt sein läßt, ob das υἱός vor oder hinter ὡς ἐνομίζετο seine Stelle haben müsse. Das Entscheidende bleibt immer, daß der Verfasser das τοῦ Ἠλὶ nicht an Ἰωσήφ anschließt, sondern erklärt: „welcher, während er galt als ein Sohn Josephs, ein Sohn war von Eli“ u. s. w., oder auch, bei etwaiger Umstellung des υἱός: „welcher abstammte, während er galt als ein Sohn Josephs, von Eli“ u. s. w. Ich halte diese Interpretation für unmöglich; kein Empfehlungsgrund irgendwelcher Art kann mich bestimmen, dem gegebenen Texte Gewalt anzuthun. Ich bleibe bei der Uebersetzung, welche schon die Vulgata unbefangen gegeben hat, und gelange so zu dem unliebsamen, aber unvermeidlichen Ergebnis, daß der Stammbaum bei Lukas mit dem bei Matthäus nicht übereinstimmt.

Die sechste Abhandlung will die chronologische Verwerthung der Angaben Matth. 2, 1 ff. aufrecht halten. Der Verfasser denkt sich die Umstände also: „Die Magier, durch die bedeutsame Conjunction des Jupiter und Saturn im Sternbilde der Fische 747 u. c. aufmerksam gemacht, warteten 2 bis 3 Jahre, nach deren Verlauf nach der gewöhnlichen jüdischen Annahme erst der Messias geboren werden sollte. Als dann im Februar 750 u. c. jener (von chinesischen Astronomen beobachtete) Komet hinzukam, machten sie sich auf, um nach Jerusalem zu ziehen“ (S. 153 f.). Die Darstellung im Tempel (Luk. 2) war dem Besuche der Magier vorangegangen (S. 155). Auf die Schwierigkeiten, welche sich aus der Vergleichung des Lukas mit dem Matthäus ergeben, geht übrigens der Verfasser hier gar nicht ein. So darf auch ich mich lediglich an das über den Stern Gesagte halten. Ich sage aufrichtig, daß ich dem Verfasser nicht folgen kann. Der Text weiß weder von einer Planeten-Conjunction, noch von einem Kometen etwas, und falls das Eine oder das Andere im Texte liegen könnte, ist es jedenfalls unmöglich, beide Sternerscheinungen, jede zu einem besondern Zwecke, anzunehmen. Ich meinestheils lese im Texte dieses: Gott hat, um den Magiern die Geburt des Weltheilandes anzukündigen und sie zu seinem Anblick zu führen, ein wunderbares, von keinem Astronomen zu berechnendes Sterngebilde an den Himmel gesetzt. Nachdem die Magier diesen Stern gesehen und seine Bedeutung

ahnend verstanden hatten, haben sie sich aufgemacht, von dem Sterne geleitet, das Kind zu suchen, und haben es gefunden. Der Text sagt nicht ausdrücklich, ob der Stern zuerst den Magiern erschienen sei, nachdem schon das Kind in Bethlehem geboren war, oder etwa — was mir eine textmäßige, auch zu Matth. 2, 16 wohl stimmende Vermuthung scheint — nach dem Momente Matth. 1, 13. Luk. 1, 27 ff. Jedenfalls redet der Text nur von einem Sterne. Ich füge getrost auch das Bekenntnis hinzu, daß ich in dem hiernach berichteten Wunder als solchem keinen Grund finde, an der Thatsächlichkeit des Berichteten zu zweifeln. Dem Gott, welcher seinen Sohn in's Fleisch sendet, traue ich wahrlich zu, daß er, dieses alles Uebrige bedingende Wunder verkündigend, in der heiligen Nacht seine Engel zu den Hirten senden und einen Stern für die Erstlinge aus den Heiden an den Himmel setzen kann. Meine Bedenken gegen die evangelische Kindheitsgeschichte sind aus dem Respect vor dem gegebenen Texte erwachsen, rein exegetisch-kritischer, nicht dogmatischer Art. Dem vorliegenden Wieseler'schen Beitrage gegenüber habe ich aber keinen Anlaß, diese Bedenken hier auszuführen.

Die drei folgenden Abschnitte möchte ich deshalb zusammen in's Auge fassen, weil unter den verschiedenen theologischen Daten, welche der Verfasser hier festzustellen sucht, dasjenige des Todestages Jesu als das bei weitem bedeutsamste, auf welches auch die übrigen chronologischen Bestimmungen schließlich abzielen, heraustritt. Unbemerkt darf aber nicht bleiben, daß außer den chronologisch-synoptischen Erörterungen eine Fülle gründlicher antiquarischer Darlegungen hier gegeben wird. Insbesondere ist auf den Abschnitt S. 205 ff. hinzuweisen, wo Wieseler, wesentlich zur Erläuterung und Rechtfertigung von Luk. 3, 2, von der Einrichtung des Sanhedrin, von dem Präsidenten desselben (ἀρχιερεύς genannt) und von der Stellung des eigentlichen Hohenpriesters mit vorzüglicher Sachkenntnis handelt.

Schon im siebenten Beitrage (S. 160) wird aus astronomischen Berechnungen das Ergebnis gewonnen, daß der 15. Nisan nur im Jahre 783 u. c., d. h. 30 n. Chr., auf einen Freitag, an welchem nach allen Evangelien der Herr gekreuzigt ist (S. 231), gefallen

sei. Ich vermag nicht, die den Wieseler'schen Erörterungen zu Grunde liegenden astronomischen Daten zu beurtheilen. Ich muß die Rechnung auf sich beruhen lassen; aber keinenfalls lasse ich mich durch dieselbe an demjenigen irre machen, was ich beurtheilen kann und muß, nämlich an der Exegese der evangelischen Urkunden. Wieseler bietet wiederum alle Macht seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns auf, um zu beweisen, daß Johannes in Uebereinstimmung mit den Synoptikern den Freitag, an welchem der Herr gekreuzigt ist, als den ersten Passatag, d. h. als den 15. Nisan, bezeichne. Meine Ansicht ist, daß der johanneische Text dem widerspricht und nicht nur eine unausgleichbare Abweichung von dem synoptischen Berichte, sondern auch eine absichtliche Correctur desselben darbietet. Ist die eben berichtete astronomisch-chronologische Datirung wirklich unwidersprechlich — und Wieseler kommt S. 265 ff. nach Abschluß der sogleich zu prüfenden exegetischen Erörterung auf dieselbe, „sehr großes Gewicht" ihr beilegend, zurück —, so stehe ich vor dem unlösbaren Räthsel, wie Johannes zu seinem Irrtum gekommen sei, einem Irrtum, welcher um so bedeutungsvoller erscheinen würde, weil Johannes absichtlich, wie mir scheint, Angaben macht, welche das Urtheil des Irrtums über den synoptischen Bericht enthalten. Aber ich halte mich um so zuversichtlicher an den johanneischen Text, weil in Betreff der astronomisch-chronologischen Bestimmungen Wieseler selbst Bemerkungen macht (S. 283), welche jedenfalls zur Vorsicht mahnen.

Wieselers ganze Beurtheilung und Verwerthung der in Frage kommenden johanneischen Stellen (13, 1; 18, 39; 18, 28; 19, 14) hängt von seiner Auffassung der ersten Stelle 13, 1 ab. Das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* wird so construirt und gedeutet, daß wir sogleich mit dem *δεῖπνον*, welches die eigentliche Passamahlzeit sein soll, und dann mit den folgenden Ereignissen, einschließlich der Kreuzigung, mitten im Passafeste, also am 14./15. Nisan uns befinden. Auch ich gebe dem ersten Verse in Kap. 13 eine über die ganze Leidensgeschichte hin reichende Bedeutung, und zwar indem ich nicht nur nach Bengels feiner Anmerkung in dem inhaltsschweren, wiederholten *ἀγαπᾶν* das Losungswort für die folgenden Geschichten anerkenne, sondern auch — und das ist

mein Widerspruch gegen Wieseler — in dem πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, welches die sofort beginnende Geschichtserzählung von dem Liebeswerke (vgl. V. 16), von den Liebesreden und von dem Liebesleiden und Liebestode des Herrn eröffnet und gleichsam chronologisch regiert, das ebenso unmisverständliche wie nachdrückliche Memento des apostolischen Augenzeugen zur Verbesserung der synoptischen Verschiebung der Chronologie zu finden nicht umhin kann (vgl. Joh. 3, 24).

Wieselers Meinung ist diese. Ohne in allen einzelnen, für die Hauptsache nicht gerade entscheidenden Punkten die eine oder andere, hier nicht weiter zu erörternde Abweichung der Ausleger unbedingt zu verwerfen, construirt und erklärt er V. 1 folgendermaßen: Das πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. π. gehört mit dem ἠγαπήσεν, welchem der Participialsatz εἰδὼς κτλ. untergeordnet ist, zusammen: „Jesus, wie er, vor der Zeit des Passa die Nähe des Weggangs aus der Welt schon wissend, die Seinen, die in der Welt sind, geliebt hatte, so liebte er sie bis zu Ende" (S. 236). Bei zwei wichtigen Punkten, welche in dieser Erklärung liegen, stimme ich dem Verfasser unbedenklich zu. Erstlich verstehe ich das ἠγάπησεν mit ihm so, daß der Tod des Herrn eingeschlossen ist; dies scheint mir nach der vorhin angedeuteten Tragweite des V. 1 und nach der allgemein apostolischen (Gal. 2, 20. Eph. 5, 2) wie insbesondere johanneischen Anschauungs- und Ausdrucksweise (10, 18. 1 Joh. 3, 16; 4, 10; vgl. Apok. 3, 8) ganz unzweifelhaft. Hiermit hängt ein Anderes genau zusammen, daß nämlich Wieseler mit Recht das εἰς τὸ τέλος wie Matth. 10, 22; 24, 13 „bis zum Ende", nicht aber wie Luk. 18, 5 „zuletzt" faßt. Ich zweifle nicht, daß Johannes von vornherein die Durchführung des Liebeswerkes des Herrn bis zu jenem τέλος hin bezeichnen will, welches 19, 30 in dem τετέλεσται des sterbenden Heilandes seinen entsprechenden Ausdruck findet.

Aber ich kann weder die Construction des πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. π. mit ἀγαπήσας (oder eventuell mit εἰδώς) gutheißen, noch den chronologischen Ergebnissen dieser Exegese zustimmen. In formeller Hinsicht scheint es mir sehr hart, jenes nachdrücklich vorangestellte πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. π. mit einem Participialsatze, welcher

jedenfalls dem Hauptsatze ἠγάπησεν untergeordnet ist, zu construiren, und in materieller Hinsicht scheint es mir geradezu unthunlich, das eintretende Fest als Grenzscheide der Liebeserweisungen des Herrn zu verstehen („wie er vor dem Passa die Seinen geliebt hatte, so liebte er sie auch nach oder in dem Feste bis zum Ende“). Nein, die bedeutungsvolle Grenzscheide zwischen dem vorschwebenden „bisher“ und dem entsprechend gemeinten „unverändert und ununterbrochen bis zum Ende“ ergibt sich für Johannes aus dem großen kritischen Augenblick, zu welchem wir nun in seiner Geschichtserzählung gelangt sind. Es ist der Anfang des τέλος, wenn ich so sagen darf, es ist der große Wendepunkt, bei welchem das vom Vater verordnete Leiden und Sterben beginnt, es ist — mit dem Texte unmittelbar zu reden — der Beginn der „Stunde“, in welcher der Herr aus der Welt durch seinen Tod scheiden sollte. Jetzt war diese Stunde wirklich gekommen (vgl. 7, 30; 8, 20). Hatte der Herr bislang in seinem ganzen Leben, in allem seinem Verkehr mit den Seinigen, in jedem Wort und in jeder That an ihnen und für sie seine Liebe ihnen erwiesen, so liebte er sie bis zum letzten Ende und zwar — was zur sofortigen, unmisverständlichen Hindeutung auf dies Ende im Leiden und Sterben mit dem ersten, dem Hauptbegriff ἠγάπησεν untergeordneten Participialsatze markirt wird — in dem klaren Bewußtsein, was jetzt bevorstand, in der sichern, seine ununterbrochen fortgesetzte Liebe tragenden Erkenntnis, daß seine Stunde gekommen sei.

Während nun aber nach meiner Ansicht die apostolische Datirung πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. π. in ihrer immerhin losen, aber doch nicht unklaren Zuordnung zu dem Hauptbegriffe ἠγάπησεν uns zwingt, das angedeutete τέλος, die nun gekommene Stunde, chronologisch vor den Beginn des Passafestes zu setzen, mithin das δεῖπνον (V. 2 ff.), an welchem sogleich ein Erweis jener nie sich verleugnenden Liebe gegeben wurde, nicht als die ordentliche Passamahlzeit, sondern als ein von dem Herrn eigens veranstaltetes Mahl zu verstehen, ist Wieseler, welcher somit den Johannes in Uebereinstimmung mit den Synoptikern bringt, vielmehr der Ueberzeugung, daß, weil das πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. π. nur für das ἀγαπήσας (oder εἰδώς) gelte, wir schon mit V. 2 in die Zeit

der Festfeier eintreten, daß das δεῖπνον das Passamahl sei und alles Uebrige bis 19, 30 nach dem Beginne des Festes zu denken sei. Ich gestehe, daß ich, auch wenn ich von allen folgenden Aussagen des Johannes absehe, es für unmöglich halte, eine solche chronologische Ordnung mit unserm πρὸ δὲ τ. ἑορτ. τ. π. zu versöhnen. Ich sehe in diesen einigermaßen abgerissen dastehenden, durch zwei participiale Untersätze von dem Hauptsatze (ἠγάπησεν) geschiedenen, aber bestimmt und nachdrücklich auf die ganze nachfolgende Geschichte von dem Leiden und Lieben des Herrn hinzielenden Worten den aufgehobenen Finger des Augenzeugen, welcher vor Irrtum und Misverständnis warnend die zuverläßige Weisung wegen des Chronologischen geben will.

Demgemäß schaue ich von einem ganz andern Standpunkte aus auf die übrigen in Betracht kommenden johanneischen Stellen als Wieseler. Er hat fortwährend im Sinne, daß das wichtige Eingangszeugnis 13, 1 die ganze nachfolgende Leidensgeschichte mitten in die Zeit des ersten Festtags hineinstellt; ich dagegen entnehme aus jenem Verse die Direction, vor dem Beginne des Passafestes stehen zu bleiben und keine einzige der bis 19, 30 (42) berichteten Thatsachen in das eigentliche Fest oder auf den 14./15. Nisan zu verlegen.

Für wenig bedeutsam halte ich zunächst das ἐν τῷ πάσχα 18, 39. Wieseler (S. 239. 275) urgirt das ἐν und fordert von den Vertretern der Ansicht, zu welcher auch ich mich bekenne, daß wir beweisen sollen, daß schon die Morgenfrühe des 14. Nisan „mit dem Terminus Passa" bezeichnet werde. Dies kann niemand beweisen; es ist aber auch billigerweise uns nicht zuzumuthen. Die Frage steht vielmehr ganz einfach so, ob Pilatus in der Lage war, schon in der Morgenfrühe des Tages vor dem Feste dem tumultuarisch andringenden Volke die Freilassung eines Gefangenen, welche der Sitte gemäß am Feste einzutreten hatte, mit der Hinweisung auf eben diese Sitte anzubieten. Welche Schwierigkeit in dieser Annahme liegen solle, vermag ich nicht einzusehen.

Auch die gewichtigen Worte 18, 28 sucht Wieseler so zu deuten, daß sie für seine Ansicht zeugen. Das φαγεῖν τὸ πάσχα soll nicht auf das Essen des Osterlammes gehen — dies liegt ja

seit 13, 2 hinter uns —, sondern auf das Essen der Chagigah, nicht als wenn hier τὸ πάσχα unmittelbar diese Chagigah bezeichnete, sondern in dem Sinne, daß φαγ. τ. π. überhaupt die Festfeier anzeige und nun dem verständigen Leser überlassen sei, den wegen der Zeitfolge gemeinten Theil der Festfeier, nämlich das Genießen der Chagigah, zu verstehen. Sehr geschickt wiederholt hierbei der Verfasser die auf spätere Zeugnisse gestützte Erinnerung, daß die Verunreinigung durch Betreten des heidnischen Hauses (18, 28) durch ein Bad hätte beseitigt werden können, so daß die Juden durch jene nur bis zum Abend reichende Verunreinigung nicht behindert gewesen wären, die Abendmahlzeit des Passa, wenn diese in Frage stände, zu genießen, allerdings aber an dem Genusse der in die Mittagsstunde fallenden Chagigah gehindert sein würden (S. 251). Allein auch angenommen, daß es mit der Bestimmung wegen der Dauer der Verunreinigung für die Zeit Jesu seine Richtigkeit habe — was immerhin unsicher ist — so gelangt man doch mit derselben zu einer ganz wunderlichen Vorstellung. Diese Volksmassen, welche die Verunreinigung scheuen, hätten ein Bad nehmen können, um am Abend zum Passamahle geschickt zu sein! Deshalb sollen wir auf das Mittagsmahl der Chagigah uns angewiesen sehen! Nein, des Volkes Sinn, welchen Johannes mit dem allereinfachsten Ausdrucke (vgl. Matth. 26, 17) bezeichnet (gegen S. 243), geht auf das bevorstehende Passamahl, mit welchem das Fest beginnen mußte. Wir müßten unwidersprechliche Gründe haben, wenn wir von dem nächsten, so leicht sich darbietenden Sinne des Berichts abgehen und auf ein entlegenes, sonst durch nichts bezeichnetes Moment Beziehung nehmen wollten.

Auch bei der letzten Beweisstelle 19, 14 kann ich dem verehrten Verfasser nicht zustimmen. Die παρασκευὴ τοῦ πάσχα soll der Rüsttag, d. h. Freitag, in Ostern sein, nämlich der Rüsttag auf den folgenden Sabbat, welcher „groß“ war (19, 31), weil auf diesen österlichen Tag zugleich das Garbenfest fiel. Ich glaube kaum, daß man bei dem Streite über diese Momente Neues für oder wider vorbringen kann. Die Textworte lauten nicht schwierig. Es fragt sich, wie der Tact, wie die Unbefangenheit

des Auslegers zu denselben sich stellt. Die Möglichkeit der Wieseler'schen Deutung gebe ich im Allgemeinen zu. Aber ich leugne die Natürlichkeit derselben und leugne die Harmonie des gewonnenen Sinnes mit der ganzen Erzählung von 13, 1 an, eine Harmonie, welche für Wieseler gerade umgekehrt maßgebend ist. Die *παρασκευή*, welche wiederholt, auch ohne besondere Nebenbezeichnung, erwähnt wird (19, 31. 42), erhält V. 14 die Bestimmung **τοῦ πάσχα** als der unmittelbar vor dem Passatage liegende Freitag um so leichter, weil der folgende Sabbatstag, zu welchem sonst die *παρασκευή* gehört, „groß" war, d. h. zugleich der erste Passatag war. Das Garbenfest ist schlechterdings durch nichts im Texte in den Gesichtskreis des Lesers gerückt. Die Erinnerung an das Passa dagegen liegt in jedem Satze.

So viel vom Texte des Johannes, als von dem Gewissen. Was Wieseler sonst noch für seine Ansicht namentlich aus den Osterstreitigkeiten beibringt, lasse ich auf sich beruhen.

Zu dem zehnten Beitrage habe ich in allen wesentlichen Punkten meine Einstimmigkeit mit dem Verfasser zu erklären. Allerdings bin ich der Ansicht, daß wir, wenn wir nicht Apg. 1, 1—11 vor Augen hätten, durch den evangelischen Text Luk. 24, 44 ff. nicht veranlaßt werden würden, hier an einen Zeitraum von 40 Tagen zu denken; aber wie es von vornherein höchst unwahrscheinlich ist, daß derselbe Lukas in seinen beiden Schriften eine verschiedene Tradition wegen der Himmelfahrt gegeben habe, so läßt der Context des Evangeliums die nach der genauer berichtenden Apostelgeschichte erforderliche Einschiebung der 40 Tage zu; ja, die beiden Erzählungen dienen in manchen einzelnen, von Wieseler sinnig beobachteten Zügen einander derart zur Ergänzung, daß die Herübernahme der chronologischen Bestimmung aus der Apostelgeschichte in das Evangelium nothwendig erscheint. Insbesondere billige ich die Ansicht Wieselers, daß Apg. 1, 6 dieselbe Zusammenkunft wie V. 4 zu verstehen sei (gegen Meyer). Dies scheint mir wegen des *οὖν* nothwendig.

In dem elften Beitrage erläutert Wieseler mit einem Aufwande seltener Gelehrsamkeit die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu. Er setzt das Verhältnis des Mondjahres zum

Sonnenjahre auf Grund der mit größester Sorgfalt durchforschten Quellenschriften in's Licht und bringt eine Reihe von Beispielen, namentlich auch aus dem Buche Henoch, auf dessen Entstehungszeit von den kalendarischen Angaben desselben Rückschlüsse gemacht werden.

Der letzte, zwölfte Abschnitt dient zur Bestätigung der schon früher von Wieseler dargelegten Ansicht, daß der Landpfleger Festus schon im Sommer 60, nicht erst im Jahre 61, dem Felix gefolgt sei, mithin die Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom mit dem Frühlinge 61 beginne. Zu dieser — wie mir scheint, auf gutem Grunde beruhenden — chronologischen Erörterung, gibt der Verfasser endlich eine antiquarische Erläuterung über die Apg. 27, 1 erwähnte *σπεῖρα Σεβαστή*. Er versteht darunter eine Cohorte von Augustiani, eine Elite der Prätorianer, welche von den Kaisern als eine Art Leibwache ausgesucht wurden (evocati, *ἐκκαλούμενοι*) und über deren Bedeutung, namentlich auch im Unterschiede von der *σπ. Ἰταλική* (10, 1), der Verfasser befriedigende Zeugnisse beibringt. —

Bin ich auch nicht in der Lage gewesen, den Ausführungen Wieselers überall beizustimmen, so habe ich doch wiederholt meine vollste Hochachtung vor dem unermüdlichen Fleiße, der gründlichen und reichen Gelehrsamkeit, dem feinen Scharfsinn und dem tiefen Ernst dieser Forschungen dankbar zu bezeugen. Herzlich wünsche ich dem verehrten Verfasser nicht nur fleißige Leser für seine Schriften, auch für die jetzt vorliegenden werthvollen Beiträge, sondern auch die Fortdauer von Lust und Kraft zur weitern, gesegneten Arbeit, wie er denn auf eine umfassende Schrift über die Entstehung der Evangelien uns hoffen läßt.

Hannover.

D. Fr. Düsterdieck.

3.

Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Dargestellt von **Rudolf Baxmann,** Lic. theol.[a]), Inspector des theologischen Stifts und Privatdocent an der Universität Bonn. Erster Theil (Elberfeld, Verlag von Friedrichs, 1868) 361 S. Zweiter Theil (ebendas. 1869) 447 S.

In der Stimmung der Wehmut ergreife ich die Feder, um das Versprechen zu erfüllen, welches ich der verehrlichen Redaction, wie dem nunmehr bereits entschlafenen Verfasser vor seinem Abscheiden gegeben habe, über seine letzte literarische Arbeit zu berichten. Abgesehen von dieser außerordentlichen Veranlassung würde ich mich schwerlich zu dergleichen verstanden haben. Frei von dem Bedürfnisse, meine Studien an dem Maße der Publicationen abzuschätzen, von Herzen beistimmend den ethischen Kanones, welche Richard Rothe[b]), der Unvergeßliche, dereinst zur Regelung der literarischen Thätigkeit aufgestellt hat, allem, was Recensiren[c]) heißt, seit Jahren abgeneigt, hätte ich sicher auch über das bezeichnete Buch geschwiegen, wenn nicht der Gedanke mich umgestimmt hätte, daß es sich darum handele, einem der Wissenschaft so früh Entrissenen ein Denkmal zu setzen. Ein Umstand, welcher dazu gedient hat, das Interesse erheblich zu steigern, welches die Herausgabe dieser Forschungen von vornherein in mir erregt hatte. Sind diese doch einer großen geschichtlichen Erscheinung gewidmet, — der nämlichen, deren wissenschaftliche Erkenntnis zu fördern auch ich und zwar um so mehr bemüht gewesen bin, je bedauerlicher das Zurückbleiben der Kirchengeschichte an diesem Punkte im Vergleich

---

a) Später von der theologischen Facultät in Göttingen zum D. theol. honoris causa promovirt.

b) Theologische Ethik, Bd. III, § 1120, S. 767.

c) Ebendas. S. 770.

mit den Fortschritten der politischen Geschichte war. Ist es doch wohlthuend in der Gegenwart, in welcher die evangelische Theologie das stolze — den Gründen nach mir freilich unverständliche — Bewußtsein von ihrem eigenen Höhestande so oft bekennt, wenigstens Einen zu finden, welcher die gerade nicht ehrenvollen Lücken der selbständigen kirchenhistorischen Forschung in der Geschichte des Mittelalters anerkennt. Schon das ist ein Fortschritt im Vergleich zu den naiven Geständnissen Baurs[a]) über das in Ausmittelung des Thatsächlichen von den Theologen bereits Geleistete und jener Darstellung der Geschichte der Päpste in seiner „Kirche des Mittelalters“, welche, ohne jede selbständige Kenntnis dieser Quellen und der wissenschaftlichen Technik ihrer Erforschung geschrieben, sich stellenweise auf der Linie eines Lehrbuchs für Secunda hält.

Baxmann hatte sich augenscheinlich anders gerüstet. Bereits kleinere Arbeiten, wie der Artikel über die Synode zu Gentiliacum[b]), die Abhandlung über Hermann von Reichenau[c]), über Gerbert und die Synode zu Orleans[d]), zeigten, daß er die Schwierigkeiten zu würdigen verstehe, welche zu überwinden sind, auf daß es zu einem sicheren Wissen der Thatsachen komme. Daneben waren von ihm Studien auf ganz anderen Gebieten verfolgt; mit der Gnosis[e]) und mit Schleiermacher[f]), mit den Principien der Riedner'schen Historik[g]) und mit portugiesischer Geschichte[h]), mit dem Buche Daniel[i]) und der Bedeutung des Wunders[k]) hat er sich in einer Weise beschäftigt, daß man urtheilen

a) Kirchengeschichte, Bd. II, Vorrede.
b) Herzogs Real-Encyclopädie, Supplementbd. I, S. 549 f.
c) Theol. Studien und Kritiken 1869, S. 103.
d) Beweis des Glaubens, Bd. III, S. 193. 253.
e) Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1860, 2. Heft.
f) Friedrich Schleiermacher, sein Leben und Wirken für das deutsche Volk, Elberfeld 1868. — Früher: Schleiermachers Anfänge im Schriftstellern.
g) Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1853.
h) Historische Zeitschrift, herausg. v. von Sybel, Bd. I.
i) Theologische Studien und Kritiken 1863.
k) Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VIII, S. 733.

dürfte, es sei ein Polyhistor aus dem Geschlechte der Theologen der Gegenwart geschenkt. Hätte er länger gelebt, so würde er wol befähigt gewesen sein zu einem Unternehmen, welches ich im Interesse der Wissenschaft gern bald ausgeführt sähe, ich meine die Ueberarbeitung des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Gieseler in einer neuen Auflage. Sein unermüdlicher Fleiß, die umfassende, durch einen eigentümlichen Instinct ihm erleichterte Kenntnis der Literatur, der Sinn für Ausmittelung des Factischen, gepaart mit einer außerordentlichen Leichtigkeit der Aneignung des von Anderen Erarbeiteten, das Geschick zu einem übersichtlichen Gruppiren und Registriren, die Erschlossenheit für die bewegenden historischen Ideen hätten hier den fruchtbarsten Boden gefunden. Ein Urtheil, welches mittelbar zugleich den Werth der Leistungen im vorliegenden Buche charakterisiren soll.

Dasselbe hat zur Voraussetzung jene Fülle von Forschungen und Darstellungen anderer Autoren, welcher die heutige Wissenschaft in der That sich rühmen kann. Diese zu verwerthen war wissenschaftliche Pflicht. Allein, indem es sich neben die schon vorhandenen Publicationen als eine neue stellt, erhebt es den Anspruch diese zu überbieten und regt den Leser an nach dem höheren wissenschaftlichen Werthe zu fragen. Soll ein historisches Werk das Recht seiner Existenz nur in dem Fall begründen können, wenn es die Kenntnis der Thatsachen durch den Gebrauch neuer Quellen neben den alten erweitert, auf Grund jener oder dieser oder beider den Pragmatismus der Dinge durch originelle Combinationen aufhellt[a]): so muß ich meinerseits erklären, daß Baxmann diesen Forderungen nicht gerecht geworden sei. Wesentlich Neues habe ich nirgends gefunden, wol aber die Spuren des Wirkens eines schätzbaren reproductiven Talents. Der ungeheuere Stoff ist durch Zurückgehen auf die Quellen gesammelt und gesichtet, niemals, so viel ich sehen kann, lediglich durch Benutzung fremder Arbeiten ermittelt. Aber freilich durch diese war er in einer Weise präparirt, daß kaum ein Moment gefunden werden dürfte, welches wir dem

a) Vgl. Ranke, Englische Geschichte, Bd. I, Vorrede.

Suchen dieses Verfassers ausschließlich verdankten. Die zahlreichen kleinen Monographieen, die immer schwerer zu übersehenden akademischen Dissertationen, die Jahrbücher des deutschen Reiches u. s. w. waren bereits Giesebrechts Kirchengeschichte zu Gute gekommen, von der man sagen kann, daß an derselben nicht einer, sondern hundert — allerdings in außerordentlich verschiedenen Gradunterschieden — gearbeitet haben. Und diese Gesamtarbeit neben Gregorovius, Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Hergenröther, Photius und seine Zeit, Pichler, Geschichte der Trennung, Hefele's Conciliengeschichte u. s. w. konnte nun wieder von unserem Verfasser verwendet werden. — Wie geebnet also waren die Pfade, auf denen zu wandeln ihm vergönnt war! Mehr als eines Wegweisers Tafel zeigte sich fast überall seinen Blicken, die eine freilich mit einer anderen Inschrift versehen als die andere; aber alle waren Denkmal jenes gelehrten Fleißes, welcher die Straßen in der Weise wenigstens geebnet hatte, daß nirgends ein Boden übrig gelassen war, welcher erst urbar zu machen gewesen wäre.

Und wie hat Baxmann dieses alles gebraucht? — Mit großem Geschicke, aber doch nicht so, daß seine Arbeit die früheren entbehrlich gemacht hätte. Sie fügt freilich nicht bloß das zusammen, was andere Historiker ausgemittelt haben. Spuren der eigenen Quellenforschung sind häufig genug erkennbar, und diese würden vielleicht unser Wissen weiter gefördert haben, wenn der Durcharbeitung des so fleißig gesammelten Materials längere Zeit hätte gewidmet werden können. Aber da persönliche Verhältnisse, wie ich höre, dies verhinderten, so sind in Folge dessen Mängel entstanden, welche eher zu beklagen als zu rügen sind. Wenn ein mit dem Tode bereits Ringender die Ergebnisse seiner Studien zu überarbeiten unternimmt, um ein Denkmal seines wissenschaftlichen Lebens zu hinterlassen, so zeugt dies von einer Energie, welche uns die innigste Hochachtung abnöthigt. Gleichwol darf die Kritik nach der Meinung des Referenten sich nicht durch Betrachtungen über den individuellen Ursprung des Werkes verführen lassen, die Frage nach dem objectiven Werthe desselben zu umgehen. Und soll diese

beantwortet werden, so ist vor allem der Maßstab zu finden durch Vergleichung mit verwandten Schriften.

Einem Autor, welcher eine Periode von solchem Umfange wie die bezeichnete darstellen will, kann nicht zugemuthet werden, zu leisten, was von dem Verfasser einer ein specielles Thema lösenden kirchenhistorischen Monographie zu fordern ist, daß er durchweg in Bezug auf die Hauptdata Eigentümliches leiste. Es ist schon anerkennenswerth, wenn das Ergebnis der einen Untersuchung gegenüber der anderen mit Gründen bevorzugt und in den Zusammenhang des Ganzen anders als bisher, d. h. voraussetzlich richtiger eingewoben wird. Giesebrecht hat nicht nur dies in zahlreichen Fällen gethan, sondern auch durch kritische Revision des Bisherigen, wie durch relativ neue Combinationen ein Werk zu Stande gebracht, welchem man darum, weil es nur unter der Mitwirkung Vieler hat entstehen können, den Charakter der Selbständigkeit wahrlich nicht absprechen kann. Dasselbe enthält der Natur der Dinge nach nur als einen wesentlichen Theil, was den ganzen Inhalt des Baxmann'schen Buches ausmacht; vom Ende des 9., dem Anfang des 10. Jahrhunderts an sind beide Lösungen des nämlichen Thema's von verschiedenen Standorten aus unternommen. Ist die des jüngeren etwa die vorzüglichere? — Das muß ich durchaus verneinen. Die Kaisergeschichte ist auf das reichlichste benutzt, aber nirgends überboten; die Abhängigkeit von ihr eine unverkennbare[a]), aber doch keine unbedingte. Die von Giesebrecht vertretenen Ansichten stehen ja vielfach denen anderer Historiker gegenüber. Da dies von unserem Autor nicht verkannt wird, scheint also von ihm eine Entscheidung gegeben werden zu müssen. Aber das ist vielmehr in Bezug auf die bedeutsameren Controverspunkte nirgends geschehen. Jenes Schwanken, welches auf die Leser seiner dogmatischen Erörterungen einen so überaus peinlichen Ein-

a) Man vgl. z. B. Bd. II, S. 117. 118, Giesebrecht Bd. I, S. 641; Bd. II, S. 274. 275, Giesebr. Bd. III, S. 29 f.; Bd. II, S. 353—362, Giesebr. Bd. III, S. 206—227; Bd. II, S. 394. 395, Giesebr. Bd. III, S. 374 u. s. w.

druck macht, ist ihm auch als Historiker eigen. Man sehe: Bd. I, S. 200, Anmerk. b über den Namen Bonifacius; Bd. I, S. 223. 231 über die Säcularisation, ob sie unter Karl Martell oder Pippin dem Kleinen geschehen sei; Bd. I, S. 238. 275—278 über die Schenkung von Kiersey und die Schenkung Karls des Großen, die päpstliche Gewalt in dem Kirchenstaat; Bd. II, S. 277—283 über das Wahldecret vom Jahre 1059; Bd. I, S. 357 u. A. über die pseudo-isidorischen Decretalen; Bd. II, S. 205. 206 über die Synode zu Sutri u. s. w., und man wird erkennen, wie schwer es dem Verfasser wird, Muth zu einem festen Urtheil zu fassen.

Sein Buch ist, was die längeren Anmerkungen betrifft, mit denen in Gieselers Kirchengeschichte zu vergleichen, nur daß die Schärfe und Präcision fehlt, welche wir bei diesen berühmten Forscher gewohnt sind. Und solch ein Repertorium ist ein verdienstliches Unternehmen wenigstens nach meinem Dafürhalten. Es mag Historiker geben, welche dergleichen Hülfsmittel entbehren können. Ich werde es stets dankbar anerkennen, daß uns der Entschlafene durch treuen Fleiß ein Buch geliefert hat, in welchem ich den dermaligen Stand der Forschung hinsichtlich wichtiger einzelner Probleme dargelegt finde, und eine zusammenhängende nicht ohne Geist geschriebene Erzählung überdies. Man mag sagen, Beides (auch das Erstere in den „Quellen und Beweisen") habe schon Giesebrecht geleistet. Aber einmal bringt es doch die Natur der Dinge mit sich, daß von diesem Autor die Geschichte der Päpste nicht als eine gesonderte historische Reihe betrachtet wird; sodann sind die Quellencitate, welche die speciellen im Texte erzählten Thatsachen erhärten sollen, bei Baxmann zahlreicher, zum Nachschlagen bequemer eingerichtet, die Verweisungen auf die Literatur häufiger. Wenn diese sich meist auf dasjenige beschränken, was die rührige fleißige Arbeit der Historiker in den letzten 30 Jahren auf diesem Gebiete geleistet hat, so ist das insofern gerechtfertigt, als das hier Geleistete auf dem Fundamente der Untersuchungen der Aelteren ruht und mittelbar also auch diese berücksichtigt werden.

Baxmann hat sein Werk „Politik der römischen Päpste“ genannt. Referent hatte dasselbe unter steter Erinnerung an diesen Titel durchgelesen, als er, von Bedenken gequält, hinsichtlich der Berechtigung desselben im Vergleich mit dem Inhalt, Erledigung hoffte von der wiederholten Erwägung dessen, was darüber Bd. I, S. 3 sich findet[a]). Aber darin sah er sich leider getäuscht. Vielleicht ist das nicht sowol des Verfassers Schuld als seine eigene; denn der Mangel an Fähigkeit des Verständnisses kann ja auch ein verschuldeter sein. Aber ich muß bekennen, sollte ich die Gedanken, welche hier voraussätzlich entwickelt sind, mit meinen eigenen Worten wiedergeben, ich wäre unsicher darüber, ob ich das vermöchte. Denn es bleiben so viele Unklarheiten und Widersprüche, daß, wenn ich glaube, den einen Satz einigermaßen verstanden zu haben, ich nach Lesung des anderen wieder irre werde. Doch will es mir scheinen, als ob der Verfasser damals, als er diese Stelle

---

a) Der Begriff der Politik hat sich auf kirchengeschichtlichem Gebiete schon hinreichend eingebürgert, so daß es kaum nöthig ist, ihn gegen den Gedanken des Unwürdigen, Schlauen, Listigen, Gewissenlosen, der ihm freilich auch anhängt, ausdrücklich abzugrenzen. Wir erkennen vielmehr auch für die Leitung der Gemeinden ein χαρίσμα κυβερνήσεως, eine Regierungskunst als nicht eben unwesentliches Moment für den Bau der Kirche als realen Rechtsinstitutes an; und an solchem staatsmännischen (?) Sinn und staatsmännischem Walten hat es der Kirche nie und nimmer gefehlt. Die Landeskirchen bilden nicht minder als Rom eine Fülle von solchen Talenten, die für das Ineinandergreifen der verschiedenen Sphären des Gottesreichs auf Erden besonders entwickelt, erfolgreich wirkende Gaben hatten. Die christliche Kirche ist aber auch (?) ein fest zusammengefugtes, organisch erwachsenes Ganzes, eine Welt für sich in reichgegliederter Fülle der Formen, obwol sie den anderen Gebieten sittlichen und religiösen Menschenlebens ebensosehr neue Elemente zuführt, als sie von ihnen dergleichen für den eigenen Ausbau entnimmt. Als einen unverrückbaren Gesichtspunkt hat aller Kirchenhistorie zu gelten, daß die Kirche weder eine äußere Anstalt des Staates oder der Wissenschaft oder beider zusammen ist, noch in dem Innenleben der Familie oder künstlerisch entwickelter Virtuosität aufgeht, sondern das Reich Gottes in der centralen, religiösen und zugleich sittlichen Bedeutung des Wortes darstellt neben den Sphären des Staates und der Wissenschaft, des Hauses und der Kunst u. s. w.

schrieb, die Stellung der Päpste inmitten der Weltverhältnisse, das Eingreifen in dieselben, die geschichtlichen Conflicte innerhalb der erwähnten Zeitgrenzen in der Art darzustellen beabsichtigt habe, daß die Einheit der Tendenz erkennbar werde. Vergleicht man aber das ausgeführte Werk, so trifft man auf nicht Weniges, was dazu dient, diesen literarischen Zweck zu verdunkeln. Bd. I, S. 42—60 berichten über die Jugendbildung Gregors des Großen, S. 136—146 handeln von der Bedeutung desselben als Schriftsteller. Die Mission des Bonifacius gehört allerdings auch in die Geschichte der päpstlichen Politik, aber nur soweit sie eine der von ihr bewegten Triebkräfte gewesen ist, nicht um jener selbst willen. Innerhalb der dadurch eingeschränkten Grenzen hat sich auch offenbar der Verfasser bewegen wollen; hätte sich aber noch sicherer bewegt, wenn Bd. I, S. 200. 201 manches in Wegfall gekommen wäre. Ebenso konnte das Verhalten Roms während des monotheletischen Streits charakterisirt werden; aber, was Bd. I, S. 166—170 erzählt wird, gilt mir als ein Ueberflüßiges. Das Nämliche möchte ich urtheilen über Bd. I, S. 299. 300, weiter über alle die Stellen, welche von den Bauten und den artistischen Leistungen der römischen Kirchenfürsten sprechen, zumal hier nur excerpirt ist, was der feinsinnige Gregorovius in anmuthiger Ausführlichkeit dargestellt hat. Und hätte nicht das Biographische überhaupt fehlen sollen? — Allerdings in einem Buche, welches die von dem Verfasser gewählte Inschrift trägt und diese als sein Regulativ anerkennt. Aber wir tadeln um dieser und anderer Zusätze willen nicht sowol den Inhalt als den Titel. Was Baxmann uns bietet, ist nichts anderes als ein Versuch einer Geschichte der Päpste vom Ende des sechsten Jahrhunderts bis zur Mitte des elften samt einem Rückblick auf die früheren Perioden im Zusammenhange mit der politischen Geschichte, und zwar ein tüchtiger. Er ist gemacht von einem Historiker, welcher nicht allein das Bedürfnis fühlte, das Thatsächliche mit peinlicher Akribie zu ergründen, sondern auch die historischen Gedanken in dieser verschlungenen Schrift des Thatsächlichen zu deuten. Man kann sagen, daß der Schlüssel dazu geliefert werde durch die gesamte An-

schauung von dem geschichtlich-religiösen Werthe, der Bedeutung des Papsttums und, da dieselbe zuhöchst gegründet sei in der gesamten Welt- und Geschichtsbetrachtung, also durch diese. Aber Beides, fertig hinzugebracht zu dem Detail und direct angewandt, würde doch den Geschichtsschreiber so wenig in Stand setzen, das Geschehene zu zeichnen, daß vielmehr Nebelbilder statt echter Gemälde entstehen würden. Diese herzustellen kann nur demjenigen gelingen, welcher das Factische nicht als rationale Erscheinung der Idee voraussetzt, sondern die Farben aus dem Material der nie dem ideellen Schema völlig entsprechenden Thatsachen entnimmt und auf die Folie des letzteren also überträgt, daß diese hindurchscheint. Entstände in Folge dessen ein an der trüben Mischung erkennbares Zerrbild, so wäre das, was ich soeben Schema zu nennen mir erlaubte, zu verbessern zugleich mit einer Erneuerung der kritischen Revision des bisher ermittelten Stoffes des Thatsächlichen. Auch in Bezug auf dieses können Fehler mituntergelaufen sein. Eine Täuschung ist es, wenn man die allgemeine Geschichtsansicht als Product der Detailforschung vorstellt, jene lediglich durch diese gewinnen zu können meint, — durch Sichversenken in den Stoff, wie man sagt. Wenn dies Sichversenken nur so leicht zu vollziehen wäre, als es gefordert werden kann! — Aber alle echten Historiker wissen, daß, so ernstlich sie sich auch damit abmühen, gleichwol eine unbedingte Passivität durch den specifischen Werth der menschlichen Persönlichkeit versagt wird — zum Glück der historischen Wissenschaft. Denn diese empfängt wol allerlei Petrefacten geschichtlicher Thatsachen, als welche man passend überlieferte Urkunden bezeichnet hat, aber weder in allen Fällen noch so, daß die kritische Aneinanderreihung derselben Geschichte wäre. Das Meiste ist zu leisten durch jenes Kennen und Erkennen des einst lebendig wirksam gewesenen Pragmatismus der Dinge, welches nur durch die subjective Betheiligung des Historikers zu Stande kommt. Darum ist Das, was man ein sich Versenken heißt, nur die Kehrseite der allerhöchsten Anspannung. Aber diese, wäre sie lediglich auf das Auffassen der Einzelheiten in ihrem nächsten Verbande gerichtet, würde niemals die sie umfassende Totalität entdecken. Die

Erzählung aller uns tradirten die Päpste betreffenden Thatsachen wäre noch keine Geschichte der einzelnen Päpste und diese noch nicht Geschichte des Papsttums. Dieselbe vermag nur derjenige zu schreiben, welcher dieses selbst seinem allgemeinen und doch concreten Wesen nach begriffen hat, kraft der Wechseldurchdringung der Auffassung des Einzelnen und des Allgemeinen.

Eben deshalb wäre es nicht bloß überflüßig, sondern vielmehr eine Irrung der Geschichtsschreibung, wollte sie ihr Werk mit in die Weite gehenden, abstracten Betrachtungen beginnen, in der Absicht, in der Darstellung der Epochen nur die Exemplificationen der historischen Gedanken nachzuweisen; und Baxmann ist zu loben, sofern er (abgesehen von dem, was Bd. I, S. 1—4 erörtert ist) sogleich die Geschichte der Inhaber des römischen Stuls selbst zu erzählen unternommen hat. Aber indem ich nunmehr erwartete, in dieser Erzählung selbst die Nothwendigkeit und die Bedeutung der erwähnten denkwürdigen historischen Erscheinung verdeutlicht zu sehen, fand ich auch hier wieder das charakteristische Schwanken, Ansätze zu Urtheilen, untermischt mit Einzelheiten, Unbestimmtheiten[a]) und Zweideutigkeiten. Das Papsttum ist nicht vom Teufel gestiftet, eine apostolische Gründung ist es auch nicht (Bd. I, S. 4—6); es hängt mit der abnormen Weltförmigkeit des Katholicismus zusammen, welche gleichwol schlimmere Uebel verhütet hat (Bd. I, S. 5). Erwägt man überdies die Charakteristik einzelner Päpste, wie des von Gregor I. Bd. I, S. 44—49 (und hört von seinem „weltgeschichtlichen Beruf"), Gregors II. (Bd. I, S. 195), durch welchen das von Gregor I. überlieferte Kapital der Kirchenpolitik, nachdem hier und da ein Theil desselben in Umsatz gebracht war, im Ganzen wieder auf die Wechselbank kam, Gregors VII. Bd. II, S. 322, und liest die Ueberschrift: „Die weltgeschichtliche Bedeutung Gregors" —, so ist daraus freilich zu entnehmen, daß der Verfasser in dem mittelalterlichen Kirchentum eine, wenn auch gedrückte, aber doch wirkliche Erscheinung der

a) Man vgl. z. B. Bd. I, S. 101 über die Controverse zwischen Sybel und Ficker.

Kirche Christi, nicht das satanische Contrefei derselben erblickt; aber, wenn andererseits der Satz betont wird (Bd. II, S. 326), daß es nicht das reine, lautere Evangelium war, welches damals den Völkern als zwingendes Gesetz auf den Nacken gelegt wird, so ist doch zu fragen nicht nur, wie ein weltgeschichtlicher Beruf so schuldbaren Unterfangens ungeachtet verteidigt werden könne, sondern auch, wie es zu erklären sei, wie als Zwang das gefühlt worden, was doch die stärkste Sympathie für sich hatte (Bd. II, S. 352—362). —

Geschichte wird wissenschaftlich dargestellt nur da, wo Complexe von Thatsachen mit Verständnis beschrieben, auf der continuirlichen historischen Linie die sich markirenden Einschnitte (= die Wenden), die Höhen und Tiefen der Entwickelung, die handelnden Persönlichkeiten im Bereich der jedesmaligen Conjuncturen als hebende und senkende gezeichnet werden. Der Verfasser mit seinem historischen Sinne hat das wirklich erstrebt, aber auch erreicht? — Das wird man nicht bejahen können. Zu zeigen war, was die einzelnen Päpste unter den wechselnden geschichtlichen Verhältnissen geleistet oder nicht geleistet haben, um den in dem römischen Episkopate als Triebkraft wirksamen Gedanken zu verwirklichen. Und da ist ja nicht zu leugnen, daß nicht wenige wenigstens der auf uns gekommenen Ueberlieferung nach als Nullitäten erscheinen, also in einem Werke, welches sich nicht einmal „Geschichte der Päpste", sondern „Politik der Päpste" nennt, gänzlich zu übergehen gewesen wären. Statt dessen ist der vollständige Katalog derselben als eine nie zu verletzende Regel vorausgesetzt, und der Name des Einen oder des Anderen (Bd. I, S. 182. 183. 187. 188) mit jenen kleinlichen, für die Weltgeschichte indifferenten, biographischen Notizen ausgestattet, welche nicht Mittel sind, die Ringe der wirklichen historischen Kette zusammenzuschließen, sondern Hindernisse des Zusammenschlusses.

Was dagegen diejenigen römischen Pontifices betrifft, welche in der That „gehoben oder gesenkt" haben, so hätte der Gedanke daran in dem Geschichtsschreiber während der Composition in jedem Augenblicke der leitende sein, daher in der Geschichte derselben alles das, sei es völlig weggelassen werden, sei es zurück-

treten müssen, was in der einen oder andern Beziehung irrelevant ist. Gerade in Folge dieses Minus würde ein Plus der Erkennbarkeit der Gestalten der wirklich welthistorischen Päpste erzielt, der Anfang der Epochen klarer geworden sein. Diese werden von dem Verfasser nicht anders[a]) abgegrenzt als von den meisten der übrigen Historiker, mit Betrachtungen[b]) und Ueberschriften eröffnet wie

---

a) Erstes Buch: Von Gregor I. bis auf Gregor II. Zweites Buch: Die päpstliche Politik zur Zeit des Bilderstreits und der karolingischen Herrschaft. Drittes Buch: Von Nicolaus I. bis Gregor VII. Erstes Kapitel: Der Kampf mit Photius und Hincmar. Zweites Kapitel: Die Erniedrigung des Papsttums bis zum Eingreifen Otto's I. Drittes Kapitel: Das Papsttum unter dem Einfluß des sächsischen Kaiserhauses. (Diese Ueberschrift finde ich einseitig, da sie weder den Reactionen der Crescentier, noch den Freiheitsbestrebungen Gregors V., Sylvesters II., Benedict VIII. Rechnung trägt.) Viertes Kapitel: Das Zeitalter Hildebrands. Dasselbe ist (womit man sich nun einverstanden erklären kann) das umfangreichste geworden.

b) „Wenn ein großes Leben erlischt, so mangelt den Zeitgenossen so oft das Verständnis für seine innerste Bedeutung. Die Größten hängen gern an dem Einzelnen und Kleinen.“ (Aber Gregor I. hat doch dieses Schicksal der Verkennung nicht zu beklagen gehabt, s. Gregorii Turon. H. E., lib. V, 1; Isidorus Hispal. de scriptoribus eccles., cap. 27.) „Erst eine späte Nachwelt begreift bisweilen die Schwungkraft des Genius und tritt in das inzwischen kümmerlich verwaltete, aber doch immer noch vorhandene Erbe ein, das unter geschickten Händen ganz neue, unerwartete Erfolge abwirft. Recht eigentlich steht auch Gregors Person und Wort als bedeutsame Weißagung nicht für die nächste, sondern für eine fernere Zukunft am Eingang der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Die hohen Ziele seiner Kirchenpolitik, nach denen er mit dem Geiste und der Kraft eines altrömischen Consuls, ja, wir dürfen sagen, noch von höheren Interessen echter Religion geleitet trotz des hierarchischen Beigeschmacks treulich gerungen hatte, entschwanden für einige Zeit aus dem Gesichtskreis der nächsten Erben: statt die Lösung vom byzantinischen Reiche mit voller Entschiedenheit zu betreiben, statt sich den fränkischen Herrschern auf das engste zu verbinden, um eine feste Schutzwehr gegen die immer bedrohlicher vorrückenden Arianer im Norden Italiens zu gewinnen, lassen die Bischöfe Roms sich vielmehr in den gefährlichen Strudel der dogmatischen Streitigkeiten“ (aber konnten sie sich diesen denn entziehen?), „ob Christus einen oder zwei oder gar drei und noch mehr Willensvermögen und

Bd. I, S. 146: „Die Nachfolger Gregors I. bis auf Gregor II.“, Bd. I, S. 195: „Die Anfänge des Bilderstreits und die Königskrönung Pippins u. s. w.“, welche den Leser zum Verständnisse der alsobald folgenden Erzählungen, des Details vorbereiten und befähigen sollen. Ich will nicht auch darüber meine Bedenken äußern, vielmehr mit Anerkennung schließen.

Das Buch ist ein brauchbares, mit Gelehrsamkeit und nicht ohne Geist gearbeitet, der Styl, wenn auch den höchsten Forderungen der historischen Kunst nicht entsprechend, doch lebendig und gewandt. An mehr als einer Stelle bringt es das Talent des Verfassers zu einer wirklichen historischen Darstellung. Dergleichen wird noch oft in den Lesern — möchten deren recht viele sein! — den Schmerz über den frühen Verlust erneuern. Ich glaube, bei längerem Leben würde er sein Buch in anderen vielfach citirt gefunden haben. Ich wünsche aber von Herzen, daß es auch wirklich durcharbeitet, benutzt werden möge vor allem von denen, welche den Beruf in sich fühlen, nach der Weise Baurs, Ebrards, Hagenbachs Generalhistoriker zu werden, und zwar einigermaßen gründlicher als das in Bezug auf jene speciellen Monographieen zu geschehen pflegt, deren Titel wol notirt werden, von deren Studien aber man keine Spuren sieht. —

Von anderer Seite ist neulich Baxmanns Politik der Päpste für ein Werk erklärt, welches in unserer neueren kirchenhistorischen

Willensäußerungen gehabt habe, bis zum Versinken aller ihrer Macht hineinziehen, und in den germanischen Völkern sehen sie noch so ruhig wie Gregor selbst (?) dem Entwickelungsproceß zu, in welchem sich unter dem entschiedensten Einfluß der königlichen und der staatlichen Gewalten der einzelnen Landeskirchen consolidirten. Erst als der Bilderstreit unter dem zweiten Gregor im Jahre 726 anhob, ward das Band, welches an Byzanz knüpfte, in bedenklicher Weise gelockert. Erst als die von Gregors I. Sendboten ausgestreuete Saat in die Halme schoß und Männer, wie Wilibrord und Winfried in der Ernte eintraten (?), als die Saaten unter Karl Martell fast über Nacht zu dem Beruf heranreiften, die Völker des Abendlandes wie mit einem ehernen Ringe zusammenzuschließen; da trat der Wendepunkt ein, an welchem die Inhaber des apostolischen Stuls sich wieder auf die kirchenpolitischen Ziele des ersten Gregor besannen u. s. w.

Literatur eine der ersten Stellen einnehme, und mit Ranke's Päpsten zusammengestellt. Ein Urtheil wahrscheinlich verständlich für Kundigere als ich bin.

Breslau.

Hermann Reuter.[a])

---

a) Indem die Redaction vorstehende von dem sel. Baxmann ausdrücklich von Herrn Professor Reuter erbetene Recension seines Werkes zur Oeffentlichkeit bringt, kann dieselbe auch ihrerseits nicht umhin, ihren lebhaften Schmerz über den Verlust eines der Wissenschaft leider so früh entrissenen Gelehrten und ihr selber durch eine Anzahl werthvoller Beiträge näher verbundenen Mitarbeiters auszusprechen. Insbesondere gilt dies von dem Unterzeichneten, welcher in seinem unmittelbaren collegialischen Verhältnis zu dem sel. Baxmann, dessen treffliche Eigenschaften nicht bloß als Pfleger der Wissenschaft, sondern auch — und zwar auf einer manigfach schwierigen und leidensvollen Lebensbahn — als Mensch und Christ kennen zu lernen die reichste Gelegenheit gefunden hat. Für die Freunde der historischen Theologie wird es aber gewiß von Interesse sein, aus einer kurzen Anzeige der „Politik der Päpste" in von Sybels Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Jahrg. 1870, hier die Mittheilung beigefügt sehen, daß Baxmanns Werk ursprünglich aus Studien zu einer Monographie über Gerbert entstanden ist. Um Gerberts eigentümliche Stellung als Verfasser für das ältere freiere Kirchenrecht und dessen spätern Abfall als Papst von seinen eigenen Grundsätzen recht zu ergründen und klar darzustellen, wurde Baxmann zu eingehenden Studien über die frühere Geschichte der Päpste veranlaßt. Es ist gewiß zu bedauern, daß Baxmann durch seinen frühen Tod verhindert worden ist, diesen Plan in Ausführung zu bringen. Das Material dazu ist bis zur Stulbesteigung Sylvesters II. gesammelt und befindet sich im Archiv der evangelisch-theologischen Facultät in Bonn, welche das Vorhandene gern einem Jeden überlassen würde, der es mit Ernst unternehmen wollte, den Plan Baxmanns aufzunehmen und auszuführen. **Hundeshagen.**

Im gleichen Verlage ist erschienen:

	ℛ	Sg
Berger, Th. O., Evangelischer Glaube, römischer Irrglaube, weltlicher Unglaube. 2 Bde. broch. . .	5	10
Lagerström, A. v.: Florence Nightingale, die Krankenpflegerin im Felde. broch.	—	4
Niebuhr, B. G., Griechische Heroengeschichten, an seinen Sohn erzählt. 4. Aufl. cart.	—	16
Petersen, Aug., Unsere Siegesfreude. Predigt am 12. Sonntage nach Trinitatis (den 4. Sept.) 1870. 2. Abdruck	—	3
Tholuck, Aug., Stunden christlicher Andacht. Ein Erbauungsbuch. 8. Aufl. broch.	2	—
Weber, Th., Johannes der Täufer und die Parteien seiner Zeit. Ein Zeitspiegel. broch.	—	12

Zur Ausgabe kommen ferner:

Ackermann, C., Kirchliche Katechisationen, ihrer Nothwendigkeit nach und in Umrissen dargestellt. broch.

Briefe einer Predigertochter. cart.

Frantz, Cl., Des Evangeliums Verkündigung in Deutschland vor Karl dem Großen. cart.

Nitzsch, C. Im., Gesammelte Abhandlungen. 2 Bde. broch.

Schiller, J., Nach Geld gefreit. Eine Dorfgeschichte. cart.

Tholuck, Aug., Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers. 9. Aufl. broch.

Wolff, C. W., Pflicht um Pflicht. cart.

Unter der Presse befinden sich:

Knochenhauer, Th., Ueber die Landgrafen Thüringens.

Hupfeld, H., Die Psalmen übersetzt und ausgelegt. 2. Auflage. IV. Bd. Herausgegeben von E. Riehm.

rcbitz, K., Heinrich Trost. Eine Erzählung aus dem 17. Jahrhundert.
linter, Fr., Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Auftreten der Bettelorden. 2. Bd.

Für die Weihnachtszeit empfehle ich noch ganz besonders:

	Thlr	Sgr
nder, Sophie, Lob eines tugendsamen Weibes. Spr. Sal. XXXI, 1. 10. 31. 20 Zeichnungen, photogr. von J. Brandseph. Mit einleitendem Vorwort von J. J. Balmer-Rinck. In Callico-Mappe . .	8	—
gerström, Aug. v., Edle Frauen. broch.	—	28
— — Dasselbe gebunden	1	8

Inhalt der theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1870. Viertes Heft.

Abhandlungen.

Diestel, Die biblischen Parallelbilder.
Fauth, Ueber die Frömmigkeit.
Bindseil, Ueber die Concordanzen.

Gedanken und Bemerkungen.

Grimm, Ueber den Namen Matthäus.

Recensionen.

Broglie, L'église et l'empire Romain; rec. von Schulze.
Schaff, Geschichte der alten Kirche; rec. von Beck.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1870. Viertes Heft.

XI. Johann Jakob Wetstein's widrige Schicksale während der erstern Zeit seiner Anstellung am remonstrantischen Seminarium zu Amsterdam, nach den Mittheilungen des Remonstranten Adrian Stolker, emeritirtem Lehrer zu Rotterdam, und Abr. des Amorie van der Hoeven, Dr. und Prof. der Theologie am Seminarium der Remonstranten zu Amsterdam, dargestellt von Heinr. Böttger, Dr. phil., königl. Bibliotheksecretär und Rath zu Hannover.

XII. Cantica. Waldensischer Text der Auslegung des Hohen Liedes, wie er vorhanden ist in einer Handschrift der öffentlichen Bibliothek in Genf. Mitgetheilt von Dr. Herzog in Erlangen.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie.

1870. Band XV, Heft 3.

Inhalt: **Wagenmann,** Kirchengeschichtliche Rückblicke. — **Förster,** Chrysostom als Apologet. — **Schmidt,** Die eschatologischen Lehrstücke in ih Bedeutung für die gesammte Dogmatik und das kirchliche Leb 2. Artikel. — **Herrlinger,** Studien über die Theologie Melanchthons. Anzeige von einundzwanzig neuen Schriften.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschie und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Steinmeyer, F. L., Predigten aus den letztvergangen Jahren. (Abschiedsgabe.) 18 Sgr.

Bei **W. Violet** in **Leipzig** ist erschienen:

Kluge, L. Chr., Epistelpredigten zum Vorlesen i Landkirchen, sowie zur häuslichen Erbauung auf al Sonn- und Festtage des christlichen Kirchenjahres. Drit Auflage. Eleg. geh. 2 Thlr. — Eleg. Halbfrzbd. 2 Thl 10 Ngr.

— **Evangelienpredigten.** Zweite Auflage. geh. 2 Thlr. 10 Ng

— **Fastenpredigten, Begräbnißpredigten,** kurze erbauliche Betrach tungen. geh. $22\frac{1}{2}$ Ngr. geb. 1 Thlr. $2\frac{1}{2}$ Ngr.

Alle drei Bände, deren jeder auch einzeln zu erhalten is wurden in den angesehensten Zeitschriften sehr günsti beurtheilt.

Prospecte gratis.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag von **Hermann Koelling** in **Wittenberg.**

Soeben erschien:

Dr. Richard Rothe's Theologische Ethik.

Zweite Auflage. III. Band. $2\frac{2}{3}$ Thlr.

Die letzten zwei Bände erscheinen noch im Laufe dieses Jahres.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm in Halle a/S. oder an Geh. Kirchenrath D. Hundeshagen in Bonn a/Rh. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des norddeutschen Postbezirks, sowie aus den süddeutschen Staaten und aus Oesterreich werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 15 Loth nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief (Porto 2 Sgr.) versendet.

* * *

Die Jahrgänge 1834, 1836 und 1837 dieser Zeitschrift, wie auch einzelne Hefte aus denselben, bin ich gern erbötig zu einem angemessenen Preis zurückzukaufen.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Köstlin, Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßstreite 7

2. Meuß, Die Grundsätze des modernen Denkens in ihrer Anwendung auf das Christentum 55

Gedanken und Bemerkungen.

1. Engelhardt, Der Gedankengang des Abschnittes Eph. 4, 7—16 . 107

2. Pfeiffer, Sarai und Sarah 145

Recensionen.

1. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments; rec. von Rösch 151

2. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte; rec. von Düsterdieck 162

3. Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.; rec. von Reuter 184

Feb. 18

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, zweites Heft

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1871.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, zweites Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1871.

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Jesu Eintritt in den messianischen Beruf.

Zur Geschichte der Taufe und Versuchung Jesu.

Von

Erich Haupt.

Seit alten Zeiten hat man die Versuchung, welche Jesus nach seiner Taufe zu bestehen hatte, mit derjenigen parallelisirt, von welcher Adam im Paradiese betreten wurde. Und in der That ist sie der Punkt, an dem sich Christus zuerst als der zweite Adam bewährt, wie ihn Paulus bezeichnet. Wie durch jene Versuchung auf dem ersten Blatt der Menschheitsgeschichte die Sünde auf Adam und durch ihn auf alle seine Nachkommen gekommen ist, so hat das Bestehen der Versuchung, die auf den ersten Blättern der Erlösungsgeschichte berichtet wird, nicht nur Christum selbst als den aller Sünde entnommenen bewährt, sondern er ist eben hierdurch auch der andere Adam, d. h. der Anfang einer neuen, von ihm stammenden, seiner Heiligkeit theilhaften Menschheit geworden. Sie ist der erste, nach manchen Seiten schon entscheidende Sieg des Weibessamens über den Schlangensamen. Und auch darin sind beide Geschichten einander gleich, daß hier wie dort eine überirdische böse Macht nicht nur in geistiger, uns unmerkbarer Weise in das Leben der Menschen eingreift, — das geschieht ja nach biblischer

Lehre überall, — sondern daß diese Macht in leiblich-sinnlicher Erscheinung sich offenbart zu haben scheint, was sonst weder im Alten noch im Neuen Testament jemals berichtet wird. Schon hierdurch werden die Versuche begreiflich, die man gemacht hat, sich dieser Thatsachen zu entledigen, welche nicht allein der allgemein menschlichen Erfahrung, sondern auch jeder Faßbarkeit sich zu entziehen scheinen. Aber wieviel andere Schwierigkeiten kommen noch hinzu! Ist es im Alten Testament die redende Schlange, so im Neuen Testament der in Menschengestalt auftretende Satan, der auf kindliche Dichtung zu führen scheint; wenn dort ein Baum sich findet, dessen Früchte Unsterblichkeit geben, so haben wir hier einen Berg, der die Aussicht eröffnet über alle Reiche der Welt. Wenn dort das Wandeln Gottes in der Abendkühle Anstoß erregt, als zu menschlich, so hier Jesu Stehen auf der Zinne des Tempels, sein Flug durch die Luft, als zu wenig menschlich; wenn dort endlich das Paradies in sehr äußerlicher Weise durch einen Engel mit einem Schwert verschlossen zu werden scheint, so scheinen hier die Engel in einer Weise dem Menschensohn Dienste zu leisten, wie sonst es nie berichtet wird. Beiden Geschichten gegenüber hat man sich namentlich durch zwei Mittel zu helfen gesucht, die beide gleicher Weise die Anstöße, freilich aber auch die Geschichte selbst mit wegzuräumen geeignet waren. Entweder man faßte die Erzählungen als reine Poesie, dichterische Darstellungen einer Idee: es sei ein allerdings wahrer Gedanke in poetischer Form dargestellt worden, ohne daß an der Erzählung also ein wahres Wort zu sein brauche; oder man faßte sie als Bericht eines wirklichen Vorfalles, der aber durch die ausschmückende Hand der Sage entstellt sei. Im ersten Fall liegt gar kein Bericht einer geschichtlichen Thatsache zu Grunde, wir haben reine Erfindung; im zweiten haben wir allerdings einen geschichtlichen Kern, nur daß er sagenhaft entstellt ist. Nach der ersten Auffassung ist in der Geschichte des Sündenfalles nur die Art an einem Beispiel erläutert, wie der Mensch in tausend und aber tausend Fällen zur Sünde kommt; die Schlange ist die versuchliche Stimme im Innern des Menschen, die Frucht des Baumes der Gegenstand, durch den die sündliche Lust erregt wird; wir haben in Gen. 3 keine Spur geschichtlicher Erinnerung, sondern

nur eine Abstraction, oder — will man lieber — eine Concretion aus dem, was alltäglich geschieht. Ebenso hat man auch wol die Versuchung Jesu als eine Parabel über die Art des Reiches Gottes und der Versuchungen und Kämpfe betrachtet, die es auf Erden zu bestehen habe, ohne irgend ein derselben zu Grunde liegendes Factum anzuerkennen. Nach der zweiten Auffassung wäre die mosaische Erzählung allerdings in gewissem Sinne wirklich geschehen, der erste Mensch wäre allerdings in einer Weise versucht, an die sich geschichtliche Erinnerung erhielt, nur daß wie um den Kern einer Frucht die Schale, so um den wirklichen Vorfall die Sage sich zog; löst man die Schale ab, so hat man noch den Kern übrig, obwol in manchen Fällen eine reinliche Sonderung von Schale und Kern ihre Schwierigkeiten hat, indem bald von jener, bald von diesem etwas bei der Operation verloren geht. Und ebenso hat man sehr vielfach behauptet, daß den Erzählungen der ersten drei Evangelien von der Versuchung Jesu allerdings Wahrheit zu Grunde liege, nur erschien und erscheint Manchem als Kern, was Anderen als Schale. Welchem von beiden Fällen man nun auch den Vorzug gibt, d. h. ob man den evangelischen Berichten gar keine oder halbe geschichtliche Wahrheit läßt: man mag dabei noch immer einen religiösen Gehalt derselben anerkennen können, die Geschichte der Versuchung Jesu mag auch in dieser Fassung eine Lehre für uns erhalten, aber historisch glaubwürdige Quellen sind dann die Evangelien nicht mehr, der einfache Laie kann daraus nicht mehr das Leben Jesu Christi lernen, das muß ihm erst der Gelehrte mittels der kritischen Sonde gestalten. Daher denn natürlich die kirchliche Auslegung mit diesen Wegen sich nie einverstanden erklärt, sondern an der buchstäblichen Wahrheit festgehalten hat, wenn allerdings auch in manchen, demnächst zu besprechenden Modificationen. Sie hat vielfach von vornherein die Unbegreiflichkeit der Geschichte zugegeben und auf jede Lösung verzichtet. Es sei hier ein Punkt, wo eine höhere Welt hineinrage in das Diesseits, von der uns die Erfahrung fehle; es seien ja sowol Christus als der Satan überirdische Wesen, der Kampf zwischen ihnen also auch nicht mit unsern Begriffen und unserm Maß zu messen. Und das ist bis auf einen gewissen Grad

richtig; die ganze Bibel ist ja voll von Uebernatürlichem, das als solches nicht begriffen werden kann, d. h. die Art seines Geschehens bleibt uns dunkel. Wol aber stellt sich[a]) auch in solchen Fällen die Forderung an uns, es zu verstehen, d. h. zu erkennen, warum es so habe geschehen müssen, wie das in seinem Hergange Unbegreifliche doch gerade das an diesem Orte, zu dieser Zeit einzig Zweckmäßige und dem geschichtlichen Zusammenhange Angemessene gewesen sei. Die Theologie darf sich nie auf das Geheimnis des Glaubens zurückziehen, ihre Aufgabe ist es eben, das Geglaubte dem Verständnis zu vermitteln, indem es in seiner inneren Zweckmäßigkeit, in seiner göttlichen Nothwendigkeit dargethan wird. Versuchen wir also, ob nicht die biblischen Berichte von der Versuchung Jesu, in dieser Weise betrachtet, selbst den Beweis ihrer geschichtlichen Wahrheit zu führen im Stande sind, ob nicht bis in's Kleinste hinein es sich darthun läßt, daß so und nicht anders die Versuchung Jesu verlaufen sein muß.

Es gilt zunächst die geschichtlichen Voraussetzungen zu erkennen, auf denen sie sich auferbaut. Alle drei Synoptiker setzen sie in enge Verbindung mit der Taufe Jesu; jene ist ihnen das Mittelglied zwischen dieser und dem öffentlichen Auftreten des Herrn. Nicht allein ein äußerer Anschluß durch die Zeitfolge ist es, der Taufe und Versuchung verbindet, sondern wenn Lukas erzählt, Jesus sei, des in der Taufe empfangenen heiligen Geistes voll, in die Wüste geführt, Kap. 4, 1 — nämlich, wie Matthäus ausdrücklich hinzusetzt, von diesem Geiste, Kap. 4, 1 — oder wenn Markus ausspricht, alsbald habe ihn der Geist in die Wüste hinausgetrieben, Kap. 1, 12, so ist es augenscheinlich ihre Absicht den Aufenthalt in der Wüste als unmittelbare Folge des Empfanges des Geistes darzustellen. Es ist schon hieraus klar, daß wir für das Verständnis der Versuchung das der Taufe gebrauchen, daß es sich also namentlich um die Frage handelt, was denn das für ein heiliger Geist gewesen sei, den Jesus in derselben empfangen habe.

Daß nämlich in der That bei der Taufe Jesus den heiligen

---

a) Man vergleiche die vorzüglichen Bemerkungen Steinmeyers in der Einleitung zu den Wunderthaten des Herrn, S. 20.

Geist **empfangen** hat, etwas Reales damit bekommen, was er nicht hatte, nicht aber etwa nur das, was er schon hatte, ihm von Seiten Gottes bezeugt wurde: das ist entschieden die Meinung der Evangelisten. Nicht allein die Notiz des Johannes, der heilige Geist sei herabgekommen und auf ihm **geblieben**, Kap. 1, 32, zeigt das, sondern auch die Angelegentlichkeit, mit welcher die drei ersten Evangelisten den Vorfall erzählen. Wenn Markus sein Evangelium mit der Taufe Jesu beginnt, so geschieht das offenbar in der Absicht dieselbe, näher den mit ihr verbundenen Geistesempfang, als die **Kraft** darzustellen, mit der er seinen Beruf ausrichtete. Und dasselbe ist auch bei den beiden übrigen Evangelisten der Fall; sie sehen gleich Markus in dem Vorgang bei der Taufe die Ausrüstung Jesu zu seinem Amte. Wenn aber Matthäus und Lukas doch vorher erzählt haben, daß Jesus aus der Machtwirkung des heiligen Geistes sein irdisches Leben empfangen habe, so scheint nicht abzusehen, wie der, dessen Leben von vornherein vom Geiste Gottes sich herleitete und in demselben gründete, diesen Geist erst empfangen konnte. Freilich, wenn der heilige Geist nur eine **Kraft** wäre, die auf den Menschen einwirkt, so ließe sich denken, daß sie zweimal oder öfter auf ihn käme, jedesmal größere Wirkungen hervorrufend. Wie aber ein und derselbe Geist, als substantiell, als selbst persönlich und daher personbildend gedacht — und so pflegt man sich doch in der Geburtsgeschichte es zu denken —, zweimal in dieselbe Person eingehen kann, ohne daß er inzwischen doch dieselbe verlassen hat, scheint undenkbar. Hat denn Jesus zwei Geister, oder den einen doppelt gehabt? Sollen wir wirklich die Evangelisten für so kurzsichtig halten, daß sie den Widerspruch nicht merkten, der so zwischen der Geburtsgeschichte und der Inauguration Jesu zu seinem Amte läge? nicht merkten, daß wer den Geist einmal bekommen, und zwar nicht als wirkende Kraft nur, sondern als sein Leben bestimmende Personalität, ihn nicht zum zweiten Mal zu bekommen brauche, und nicht zum zweiten Mal bekommen könne? Wenn das aber nicht, werden wir sehen müssen, was sie denn hier und früher Verschiedenes gemeint und ausgesagt haben.

Die gewöhnliche, vulgäre Vorstellung ist es, daß Jesus in derselben Weise vom heiligen Geist empfangen sei, wie das ge-

wöhnliche Menschenkind vom irdischen Vater, daß also der Geist die männliche, zeugende, wie Maria die weibliche Function gehabt habe. Aber so ist zunächst nicht abzusehen, wie man mit der kirchlichen Lehre fertig wird, die den seit Ewigkeit beim Vater befindlichen Logos Mensch werden läßt. Erzeugt denn der vom Logos mit ausgehende Geist wieder diesen Logos? Sind der Geist Gottes und Maria diejenigen, aus deren Zusammenwirken der Mensch Jesus entstanden ist, so hat dieser Mensch wol ihre beiden Naturen in sich vereinigen können, weil von ihnen er erzeugt ist, aber wie er zugleich Einheit der Person haben kann mit dem Logos als ewigem, innertrinitarischem Wesen, läßt sich doch absolut nicht absehen. Aber wo steht denn eigentlich geschrieben, daß der Geist Gottes zeugende Thätigkeit bei der Maria gehabt habe? Allerdings lesen wir bei Lukas, daß der heilige Geist die Mutter Jesu überkommen und überschatten soll, Kap. 1, 35. Letzterer Ausdruck findet sich in den Evangelien nur noch in der Geschichte der Verklärung, wo die lichte Wolke, aus der die Gottesstimme kommt, die Jünger überschattet, Matth. 17, 5. Mark. 9, 7. Luk. 9, 34. An unserer Stelle ist er jedenfalls bildlich zu nehmen, und vielleicht liegt ihm eine unbewußte Erinnerung zu Grunde an die Schechinah, welche den Tempel erfüllte, so daß gleichfalls das Bild einer Wolke festzuhalten ist. Der Schatten, den die Wolke, überall das Symbol göttlicher Herrlichkeit (vgl. auch Dan. 7, 13), auf Jemand wirft, zeigt, daß er in dem Bereich der göttlichen Herrlichkeit sich befindet. So wird also Maria hineingestellt in den Kreis, wo die göttliche Herrlichkeit sich wirksam beweist, und wenn dies zu dem Zwecke geschieht, daß ein Heiliges aus ihrem Schoß hervorgehe, so wird diese göttliche Wirksamkeit reinigend und bewahrend auf ihre Seele einwirken. Das ist ja überhaupt von Gen. 1, 2 bis zu dem letzten Blatt des Neuen Testaments die Aufgabe des heiligen Geistes, da einzutreten in die Welt und zu wirken, wo dieselbe ein Organ und Träger göttlichen Lebens werden soll. Wie dereinst auf den Wassern der Geist schwebte, damit durch seine Wirksamkeit die ganze Erde den Hauch und Stempel des Göttlichen bekomme, in allen ihren — auch den leblosen — Bestandtheilen der Ausdruck göttlicher Gedanken, das

Mittel göttlicher Zwecke werde, und das Alles, damit sie der geeignete Mutterschoß für den Menschen werden sollte: — so wird Maria durch den heiligen Geist der Mutterschoß, aus dem auch nach seiner niederen Naturseite ein Heiliges geboren werden könne. In keiner Weise wird also dem heiligen Geiste eine im engeren Sinne zeugende Thätigkeit von Lukas beigelegt, sondern dahin geht die Antwort des Engels auf die verwunderte Frage, wie es ohne Mann zu einer Geburt kommen könne, daß sie eben für die heilige Geburt jeder männlichen Mitwirkung entnommen werden müsse, und lediglich mittels der Wirkung des heiligen Geistes geschickt werden solle zu einer Entfaltung rein göttlicher Machtwirkung (δύναμις ὑψίστου).

Und ebenso ist bei Matthäus der doppelte Ausdruck, sie sei aus dem heiligen Geiste schwanger, und das von ihr Geborene sei vom heiligen Geiste (Kap. 1, 18. 20), nicht dahin zu verstehen, daß Jesus seine höhere Natur vom Geiste, wie die niedere von Maria erhalten habe, — denn nach seiner höheren Natur ist er ja nicht ein Erzeugnis des Gottesgeistes, sondern der ewige Logos, — sondern es wird nur ausgesagt, daß die Schwangerschaft der Maria und das in's Leben tretende Kind ihr Dasein göttlicher Macht verdanken. Der heilige Geist hat Jesum nicht seinem Wesen nach erzeugt, sondern nur ihm die Stätte bereitet, bewirkt, daß Maria den Logos gebären konnte. Also sagt das Evangelium weder, daß Jesus im Mutterleibe den heiligen Geist empfangen habe, noch kann es das sagen[a]), denn seinem Geiste nach war er eben der Logos und hatte also den heiligen Geist nicht nöthig. Er ist Fleisch geworden, d. h. hat unsere menschliche Natur in der Gestalt angenommen, wie sie durch die Sünde geworden ist, angethan mit Schwachheit, dem Tode und allem Uebel unterworfen; daß aber nicht die Sünde selbst keimartig darin lag, das ist die Folge der Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher Maria überschattete. Der Vater hat den Menschen Jesum nach biblischer Lehre gezeugt, indem er den Keim seines Leibes durch göttliche Macht in Maria schuf; der Geist des Kindes war der Logos; der heilige Geist hat waltend, bewahrend, behütend die

a) Dies gegen meinen Johannesbrief, S. 255 Anm.

Maria überschattet, alles Sündige von der Frucht ihres Leibes a
zuhalten.

So haben wir also freien Spielraum gewonnen, um die B
richte von der Geistesmittheilung, die Jesu in der Taufe zu Th
wurde, in ihrem vollen Werthe zu belassen. Es hat sich uns g
zeigt, daß wir durchaus nicht darin eine zweite Salbung mit de
heiligen Geiste haben, sondern die schlechthin erste. Aber was konn
denn der Empfang des Geistes für den sein und dem geben, d
in sich selbst schon das göttliche Wesen, *πᾶν τὸ πλήρωμα τ*
ϑεότητος, σωματικῶς besaß? (Kol. 2, 9.) Sehen wir zunächs
was sich aus den diese Geistesmittheilung begleitenden Worten z
Beantwortung der Frage gewinnen läßt. Zunächst ist fast gewi
daß die Worte nach ihrem Hauptbestandtheil: *ὁ ἀγαπητὸς ἐν*
ηὐδόκησα (Matth. 3, 17) hier wie Matth. 17, 15, wo sie wiede
kehren, auf Jes. 42 beruhen. Zwar die LXX übersetzen d
hebräische בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי ganz anders, nämlich: *ὁ ἐκλεκτός μο*
προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Aber in dem ausdrücklich
Citat der Jesajasstelle bei Matth. 12, 18 findet sich fast gena
(nur *εἰς ὃν* statt *ἐν ᾧ*) dieselbe Uebersetzung wie in der Tau
geschichte, und es ist das also ein Beweis, daß Matthäus b
diesen Worten jene Jesajasstelle vor Augen gehabt hat. Ein zweit
liegt in dem Zusammenhange des allegirten Ortes. Jes. 42,
wird nämlich verkündet, daß Gott seinem Knechte seinen Geist gib
so daß gerade dies Citat für die Taufgeschichte ausnehmend passen
ist. Und wozu empfängt dort der Knecht Gottes diesen Geist
Das sagt der Prophet in den folgenden Worten: damit er dur
denselben bei den Heiden ein Reich der Gerechtigkeit aufrichte, d. h
also die messianische Wirksamkeit ausübe. Der Geist Gottes mach
den עַבְדִּי zum Messias, ist die Grundlage seines Thuns, indem e
ihn dazu befähigt. Also durch die mit der Taufe verbundene Geistes
mittheilung wird Jesus zum Messias berufen: das lernen wir au
diesen Worten. Aber dieselben sind noch nicht ganz erklärt: *ὁ υἱό*
μου stammt nicht aus dem Jesajas; woher denn? Aus Ps. 2, 7
υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Daß schon di
älteste Kirche an diese Stelle dachte, zeigt das Evangelium de
Ebjoniten bei Epiphanius und Justinus Martyr (c. Tryph. 88 fin.)

elche beide auch den in den kanonischen Evangelien fehlenden Schluß
s Psalmverses ausdrücklich hinzusetzen. Aber noch mehr: auch
is dem Neuen Testament kann der Beweis erbracht werden, daß
: Apostel jenen Vers in der Taufe Jesu sich erfüllen sahen,
cht, wie gewöhnlich angenommen wird, in der Auferstehung des=
ben oder gar der Geburt. Zuerst kommt Apg. 13, 33 in Be=
acht. Paulus spricht in seiner Rede zu den Juden von Antiochia,
ott habe die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt ἀναστήσας
σοῦν, wie das im ersten Psalm geschrieben stehe, — und nun
lgt unsere Stelle. Dies ἀναστήσας bezieht sich nicht auf die
uferstehung Jesu, sondern auf seine Auferweckung im Sinne des
ttestamentlichen הֶעֱמַדְתִּיךָ oder הַעִירֹךְ, vgl. ἐξήγειρά σε Röm.
17. Dafür spricht erstens, daß es V. 34 heißt: ἀνέστησεν
ἐκ νεκρῶν, während, wenn schon V. 33 von der Auferstehung
m den Todten die Rede wäre, es jedenfalls näher gelegen hätte,
ort das ἐκ νεκρῶν beizufügen, das zweite Mal aber fortzulassen.
enn wie nach Meyers Behauptung durch den das zweite Mal
machten Zusatz der Contrast des μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν
ς διαφοράν desto stärker hervortrete, ist nicht abzusehen; solch
ontrast würde wol erreicht durch ein zugesetztes ἐκ φθορᾶς, aber
cht durch das einfache ἐκ νεκρῶν, das ja die natürliche Be=
ngung einer Auferweckung ist. Zweitens spricht hierfür der Bau
r Rede. Denn Hofmann (Schriftbeweis I, 135) behält gegen
Meyer Recht, daß der Apostel von V. 23 bis V. 31 die Geschichte
Jesu erzähle, dann von V. 33 an nachweise, wie in ihr die alt=
stamentlichen Verheißungen erfüllt seien. Und zwar entspricht
. 32. 33 genau V. 23 f.: dem κατ' ἐπαγγελίαν dort ist das
ὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενο-
μένην hier parallel, und, ebenso das ἤγειρε τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα
ησοῦν dem ἀναστήσας Ἰησοῦν hier. Wie jenes ἤγειρε ist dies
ἀναστήσας ganz allgemein zu fassen. In dem geschichtlichen Theil
einer Rede geht Paulus nun davon aus, daß Johannes Jesu
vorangegangen sei und ihm Zeugnis gegeben habe, den durch den
Unglauben der Juden Gekreuzigten — denn nicht daß Jesus ge=
kreuzigt ist, sondern daß die Juden nicht geglaubt haben, ist die
Hauptsache für den Apostel — habe Gott auferweckt; also zwei

Hauptpunkte sind es, die er durchführt. Ebenso werden in dem dann folgenden Theile von V. 33 an diese beiden Haupttheile unterschieden: der durch Johannes bewirkte Anfang der Wirksamkeit Jesu und die durch Gott selbst herbeigeführte Erhöhung. Jenes wird V. 33, dies V. 34 f. behandelt. Wenn nun das ἀναστήσας nicht auf die Auferstehung Jesu sich bezieht, wenn andererseits in der ganzen Rede, wie überhaupt in den Missionsvorträgen der Apostel, von der Geburt Jesu gar nicht die Rede ist, so daß das Citat sich auf sein Erscheinen in der Welt beziehen könnte (v. Hofmann u. A.), vielmehr nach Ausweis des parallelen Abschnittes V. 23 f. an das Auftreten Jesu als Messias, das durch den Täufer vorbereitete, zu denken ist, liegt es dann nicht am nächsten, das σήμερον des Citats auf den Tag der Taufe zu beziehen, und dieses selbst aus der Taufgeschichte zu verstehen? Ebenso steht es mit dem anderen noch übrigen Citat der fraglichen Psalmstelle in Hebr. 1, 5. Es wird hier ausgesagt, Gott habe Christum einen über die Engel erhabenen Namen erben lassen, κεκληρονόμηκεν. Dies Wort weist auf V. 2 zurück: ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων. Worauf sich dies θεῖναι κληρονόμον bezieht, eben darauf wird sich auch das κληρονομεῖν ὄνομα beziehen. Dadurch schon verbietet es sich mit Seb. Schmidt (Comm. ad Hebr., p. 58) an die ewige Zeugung des Sohnes zu denken, denn jener Satz in V. 2 bezieht sich (vgl. Delitzsch z. St.) auf die Erhöhung Christi, die V. 3 beschrieben wird. Und auch abgesehen von dieser Parallele führt der Ausdruck V. 4 an sich selbst auf ein in der Geschichte sich vollendet habendes Factum; denn wenn gesagt wird, Christus sei höher als die Engel geworden (γενόμενος) durch das Erben des Namens, so ist damit schwerlich das gemeint, was er vor aller Geschichte und vor der Schöpfung der Engel schon gehabt hat. Man hat daher an die Auferstehung auch hier gedacht; durch sie habe Christus nach Phil. 2 den Namen über alle Namen empfangen, und dazu scheint V. 3 auf's trefflichste zu passen, wo von seiner Erhöhung zur Rechten der Majestät die Rede ist. Aber dagegen spricht zunächst das zweite Citat: „ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein", das zu der Auferstehung in keinem erkennbaren Connex steht, denn wenn Christus durch seine Auferstehung

auch als Sohn Gottes kräftiglich erwiesen ist, so kann man doch in keiner Weise sagen, daß Gott dadurch sein Vater geworden sei. Ferner aber heißt es V. 6: *ὅταν πάλιν εἰςαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει.* Dies *πάλιν* setzt voraus, daß die vorigen Stellen sich auf eine erstmalige Einführung Jesu in die Welt beziehe, die Auferstehung aber kann doch als eine solche nimmermehr bezeichnet werden. Demnach wäre vielleicht an die Geburt Jesu zu denken, als in der er den Sohnesnamen empfangen hätte? Dagegen spricht das Citat aus Ps. 2 schon selbst, denn es ist in dem Psalm doch von einer Einsetzung in königliche Herrschaft die Rede, und die ist am wenigsten durch die Geburt erfolgt; und hat denn Jesus durch diese an sich einen so viel höheren Namen als die Engel empfangen? Ebenso sprechen gegen diese Fassung die von V. 6 an fortgehenden Citate, in welchen der dienstbaren Stellung der Engel gegenüber (V. 7) die königliche Würde Christi (V. 6. 8) hervorgehoben wird, — wieder nichts, was sich auf die Geburt Jesu beziehen kann. Wenn wir also einerseits behaupten müssen, daß unter dem Namen, den Christus ererbt hat, seine königliche Stellung gemeint ist, andererseits zugeben, daß die Einführung in die Welt, welche ihm diesen Namen eingebracht hat, nicht seine Geburt sein kann, wohin sollen wir dann denken? Einfach wieder an seine Taufe. Das erstmalige *εἰςάγειν εἰς τὸν κόσμον* ist gleich dem *ἀναστῆναι Ἰησοῦν* Apg. 13, 33, und beides bezieht sich auf seine Einsetzung zum Messias in der Taufe, denn als solcher ist er der König; Messianität und königliches Amt Christi sind gleichwerthige Begriffe. Dieselbe Anschauung von der Taufe als einer Geburt Jesu (*σήμερον γεγέννηκά σε*), einem Eintreten in die Welt (*εἰςάγειν*), einem *ἀναστῆσαι αὐτόν*, liegt wie den besprochenen Stellen, so dem erwähnten Citat Justins zu Grunde; er sagt nämlich ausdrücklich: *τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγει (ἡ γραφή) γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γενέσθαι.*

Wir haben bisher die Warscheinlichkeit erkannt, daß die heilige Schrift selbst, wie gewiß das christliche Altertum, die Taufe Jesu als Erfüllung der Weißagung Ps. 2, 7 ansieht, und daraus zurückgeschlossen, daß die Anfangsworte der göttlichen Stimme dieser

Stelle entstammen werden. Ist das der Fall, so erhalten wir zugleich einen Aufschluß, warum das בְּחִירִי der Jesajasstelle, welches doch die LXX stehend durch ἐκλεκτός übertragen, hier und in den Parallelen durch ἀγαπητός wiedergegeben ist. Letzteres Wort ist nämlich den LXX ständige Uebersetzung für יָחִיד, welches naturgemäß ein Epitheton zu „Sohn" ist. Indem also hier statt des עַבְדִּי bei Jesajas das בְּנִי des Psalmes eintrat, lag es nahe, auch das בְּחִירִי in יָחִיד zu verwandeln, da „mein auserwählter Sohn" weniger passend sein würde. Aber eine Gewißheit, daß Ps. 2, 7 die Grundstelle unserer Worte ist, können wir erst gewinnen, wenn wir nachzuweisen im Stande sind, daß in der That das Dictum des Psalmisten in der Taufe sich erfüllt hat, d. h. wenn wir die Frage beantworten können, inwiefern doch in derselben Jesus zum Sohn Gottes geworden sei. In welchem Sinne redet denn das Alte Testament von dem Sohne Gottes? Zunächst nicht, um eine ewige Zeugung, ein metaphysisches Verhältnis des so Genannten auszudrücken. Ps. 2, 7 wird ja die Erklärung durch den Zusammenhang gegeben. Da Jehovah den Redenden zum König auf Zion einsetzt, spricht er: „Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt." Also durch die Einsetzung zum Könige, durch den Antheil an der Herrschaft wird er zum Sohn gemacht, als solcher geboren. Und ebenso ist in der zweiten grundlegenden Stelle 2 Sam. 7, 14 das: „ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein", als Folge davon hingestellt, daß Gott das Reich dem Davidssohne bestätigen will (V. 13). Daß Gott diesen mit Menschenschlägen strafen, aber nicht verwerfen wolle, V. 15, ist dann nicht mit Hengstenberg (z. St.) als Entfaltung des im Vorigen liegenden Liebesverhältnisses zu betrachten, sondern soll nur den Hauptgedanken ausführen, daß die davidische Herrschaft ewig sei, indem sie nicht einmal durch die Sünden der Inhaber gebrochen werden könne. Es soll also nicht geleugnet werden, daß dies ein Beweis göttlicher Liebe ist, sondern nur daß diese Seite hier hervorgekehrt wird. Es wird auch die ewige, überirdische Herkunft des Messias im Alten Testament wenigstens keimweise angedeutet, z. B. Micha 5, 1; Jes. 9, 6; aber wo das der Fall ist, steht nicht der Ausdruck „Gottes Sohn", und wo dieser steht, ist jenes nicht gemeint. Er

bezeichnet vielmehr, daß der Messias die Herrschaft, und zwar nach Ps. 2 gerade die über die Heiden, als Stellvertreter Gottes haben solle; nicht die königliche Würde überhaupt, sondern die specifisch messianische: das Königtum über das Reich Gottes ist in dem Ausdruck gesetzt. Im Alten Testament zunächst also hat der Ausdruck Gottes Sohn nicht metaphysische, sondern theokratische Bedeutung. Demnach würden wir zunächst erwarten, den Ausdruck im Neuen Testament in derselben Bedeutung zu finden. Aber freilich war Jesus nicht nur in diesem theokratischen Sinne Gottes Sohn, sondern auch im metaphysischen; es wäre Thorheit, alle Stellen, in denen er sich den Sohn Gottes nennt, in das Prokrustesbett eines theokratischen Königtums einzwängen zu wollen. Nur das kann fraglich sein, ob der Ausdruck immer die beiden Seiten seiner Gottessohnschaft, die metaphysische und theokratische, in sich begreife, oder ob an einigen Stellen, namentlich an der unsrigen, nicht nur die zweite in Betracht gezogen sei, d. h. ob nicht an einigen Stellen die alttestamentliche Bedeutung unverändert beibehalten sei. Zwar Philippi (Glaubenslehre IV, 1. S. 385 f.) leugnet dies: er sieht in der Bezeichnung Jesu als des Gottessohnes immer eine metaphysische Benennung seiner höheren, göttlichen Natur. Aber mit Unrecht. Denn zunächst läßt sich dies nicht bei denjenigen Stellen behaupten, wo Juden Jesum mit diesem Titel benennen. Daß freilich auch ihnen aus dem Alten Testament das Bewußtsein aufgegangen sein konnte und aufgegangen ist, der Messias stehe in einem besonderen Verhältnis zu Gott, anders wie die übrigen Menschen, ist richtig; aber zu einer Einheit seines Wesens und des göttlichen haben sie es nicht gebracht. Im Gegentheil: wo die im Alten Testament enthaltenen Andeutungen über die transscendente Einheit des Logos mit Gott zu einer Ausbildung kamen, nämlich in der alexandrinischen Philosophie, da ist das Messiasbild des Alten Testaments entschwunden. Man erinnere sich an die treffliche Ausführung Dorners (Christol. I, 49 f.), daß bei Philo für den Messias kein Raum geblieben sei, und was er davon habe, einer todten Kohle zu vergleichen sei. Und andererseits: wo, wie in Palästina, die Zukunft des Messias, des Retters, die Gedanken beschäftigte, trat die metaphysische Seite seines Wesens zurück. Wie

wenig eine Gottgleichheit zu den nothwendigen Requisiten des Messias in der palästinischen Christologie gehörte, geht ja daraus hervor, daß die falschen Christi nie eine solche behauptet haben. Und wie sollten die Juden gerade mit dem Ausdruck Sohn Gottes diese Seite bezeichnet haben, der, wie wir sahen, im Alten Testament sich nie hierauf bezieht? Wo Johannes der Täufer die überirdische Natur Christi bezeichnet, thut er es nie mit diesem Wort, sondern stets in anderen Redewendungen. Gehen wir nach diesen allgemeinen Einwendungen an die einzelnen Stellen. Zuerst treffen wir die Bezeichnung Jesu als des Gottessohnes im Munde des Nathanael Joh. 1, 50, bevor er in irgend einem Verhältnis zu Jesu gestanden hat, also rein auf Grund dessen, was ihm aus dem Alten Testament bekannt sein konnte. Und da soll wirklich durch einen Act übermenschlichen Wissens Jesu von seiner (des Nathanael) Person, wie es jeder Prophet haben konnte, der Gedanke einer Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne in ihm entstanden sein? Da sollte es nicht das Einfachste sein zu sagen, er habe Jesum für den erkannt, als welchen ihn Philippus beschrieben hatte, nämlich als Messias (V. 46), und zwar als den im Alten Testament durch den Ausdruck Sohn Gottes bezeichneten König, so daß *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* einfache Erklärung des Ausdrucks *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* ist? Ebenso steht es, wenn Kaiphas Matth. 26, 63; Mark. 14, 61 Jesum nach seiner Gottessohnschaft fragt. Nach den beiden ersten Evangelisten geht die Frage dahin: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (*τοῦ εὐλογητοῦ*); das sind nicht zwei Fragen, wie Ebrard (Kritik, 2. Aufl., S. 655) will, sondern die Apposition gibt offenbar nur eine nähere Bestimmung des Hauptbegriffes an, sie muß etwas aussagen, was für die Fragenden selbst im Begriffe des Messias lag. Das aber war nach der obigen Ausführung nicht die ewige Zeugung Jesu, sondern nur das, was im Alten Testament selbst unter diesem Ausdruck bezeichnet war, die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft. Und in diesem Sinne beantwortet Christus auch die Frage: denn wenn er erklärt, von eben jenem Zeitpunkte an würden die Richter selbst ihn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels, so ist das zunächst ja nur die Behauptung der

Theilnahme an der göttlichen Herrschaft, nicht ein Beweis seines metaphysischen Verhältnisses zum Vater, also eben das, was das Alte Testament mit dem Ausdruck *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* bezeichnet. Erst in zweiter Linie läßt sich auch jenes Zweite aus Christi Antwort ableiten, indem er augenscheinlich das שֵׁב לִימִינִי des 110. Psalms auf sich bezieht, wenn es gewiß ist (vgl. Matth. 22, 42 f.), daß er in diesem seine Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne ausgesprochen fand. Etwas anders stellt sich freilich die Schlußfrage des Kaiphas bei Lukas: dort haben wir allerdings zwei Fragen, zunächst die nach seiner Messianität (Kap. 22, 66. 67), auf welche der Herr so antwortet wie bei Matthäus — zum Beweis, daß die ganze Frage bei Matthäus und Markus nur sich auf seine Messianität bezieht —, dann die zweite V. 70: *σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ;* Das *οὖν* dieser zweiten Frage zeigt, daß sie auf Grund der Antwort Christi erfolgt. Da nun aber diese Antwort nicht zunächst ein metaphysisches, sondern ein theokratisches Verhältnis zu Gott aussagte, so wird auch hier *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* nur in diesem Sinne zu nehmen sein, so daß der Sinn ist: du erklärst dich also für den im Alten Testament verheißenen Theilnehmer an der göttlichen Herrschaft? Es ist offenbar, daß der Vorwurf der Gotteslästerung hierauf nicht minder paßt, als wenn Christus sich directissime die Wesenseinheit mit dem Vater zuschrieb. Um aber noch eine zwischen beiden Punkten, jener erstmaligen Anwendung des Ausdrucks Gottessohn Joh. 1, 50 und der am Schlusse des Lebens Jesu befindlichen, mittenein liegende Stelle zu nehmen, — auch Matth. 14, 33 ist der Ausdruck, wie uns scheint, theokratisch zu erklären. Denn daß der Herr Wind und Meer in seiner Gewalt hat, das führt doch zunächst auf die Anerkennung, daß er theilhat an der göttlichen Herrschaft, und es bleibt zweifelhaft, ob die Jünger darin die wirkliche Gottheit des Herrn gesehen haben. Aber sei dem, wie ihm wolle, für unseren Zweck genügt der Nachweis, daß im Alten Testament der Ausdruck Gottessohn kein metaphysisches Verhältnis des Messias zu Gott bezeichnet, und daß in Folge dessen auch im Neuen Testament sich unleugbar Stellen finden, in denen diese theokratische Bedeutung des Wortes vorherrscht.

Wir haben also bisher erkannt, daß der Ausdruck *οὗτός ἐστιν*

ὁ υἱός μου in der Taufgeschichte auf dem zweiten Psalm beruht, daß er nach dieser Grundstelle nicht ein metaphysisches Verhältnis des Messias bezeichnet, sondern die Einsetzung in die Messiaswürde selbst, die Bekleidung mit der göttlichen Herrschaft; daß gegen diese theokratische Bedeutung des Wortes nicht der neutestamentliche Sprachgebrauch eine Instanz bildet, als welcher eben eine doppelte Anwendung unseres Ausdrucks nachweist. Auf dasselbe Resultat führt die zweite Hälfte des Gotteswortes bei der Taufe: ἐν ᾧ ηὐδόκησα, welches nach seinem Ursprung aus Jes. 42, 1 ebenfalls nicht auf ein innergöttliches Sein, sondern auf das königliche Amt Christi hinweist. Also der Sinn des Gottesworts ist, daß der soeben Getaufte der Messias sei oder vielmehr eben durch den Geistesempfang bei der Taufe geworden sei. Denn schon an sich ist es ja das Natürlichste, die Worte Gottes als die Ausdeutung dessen zu nehmen, was an Jesu geschehen war und sich in der Taube symbolisirt hatte, also nicht als Aussage von etwas, was Jesus an sich war, sondern was er eben jetzt wurde; nicht weil er der Gesalbte war, empfing er den heiligen Geist, sondern weil er den heiligen Geist empfangen hatte, war er nun der Gesalbte. Und eben dies hat sich uns an den übrigen Stellen des Neuen Testaments erhärtet, in denen der zweite Psalm auf Christum bezogen wird: aus ihnen erkennen wir, daß auch das σήμερον γεγέννηκά σε in der Taufe sich vollzogen hat, daß also diese in der That die Installation Jesu zum Messias war, die Gottesworte bei der Taufe also nicht sagen, was er schon vorher war, sondern was er durch die Geistesmittheilung bei der Taufe geworden ist.

Denn als Gottessohn im metaphysischen Sinne ist Jesus geboren worden, und wäre er nicht als solcher, als Logos, geboren, so hätte er es nie werden können. Aber als Gottessohn im theokratischen Verstande, als Messias, ist er nicht geboren, sondern nur zum Messias; Messias ist er erst geworden und zwar durch die Taufe. Ja, es scheint uns nicht zu weit gegangen, wenn wir behaupten, daß vor der Taufe er selbst in keiner Weise es in sein Bewußtsein aufgenommen hat, daß er der Messias werden sollte. Das nämlich steht doch zunächst fest, daß Jesus als wirkliches Kind geboren ist und wie jedes andere menschliche Kind sich ent-

wickelt hat. Crasser und massiver ist es gar nicht möglich die Unwahrheit zu denken, als es das arabische Kindheitsevangelium thut, welches das Kind in den Windeln sagen läßt: ego quem peperisti sum Jesus, filius Dei, ὁ Λόγος, — — misitque me Pater ad salutem mundi. Da haben wir gar keine Entwicklung mehr, weder des Bewußtseins Jesu, noch ein allmähliches Reifen zum Messias; es ist vollendete Ungeschichtlichkeit. Ganz anders die kanonischen Evangelien: in ihnen ist uns zum Glück der Punkt aufbehalten worden, wo in Jesu zum ersten Mal der Gedanke klar wurde, daß er in einem andern Verhältnis zu Gott stehe als Andere, d. h. der Gedanke seiner metaphysischen Gottessohnschaft. Es ist sein bekanntes Wort bei seiner ersten Tempelreise. Wir sehen in ihm, wie auf ganz natürlichem Wege, d. h. durch die Umstände hervorgerufen der Gedanke seines nothwendigen Verhältnisses zum Vater im Himmel in ihm hervortritt, und wie er ihn als Selbstverstand so ausspricht, wie er sich in ihm vorfindet, noch ohne alle Reflexion. Und dies Ereignis ist die einzige Begebenheit, die Lukas aus den ersten 30 Lebensjahren des Herrn aufzeichnet: sie ist eben der Wendepunkt, hier liegt die Kindheit, der Stand relativer Bewußtlosigkeit hinter ihm, und er tritt in das vollendete Selbstbewußtsein ein. Von da bis zur Taufe haben wir wieder eine fortlaufende Linie ohne jede weitere Entscheidung uns zu denken; er lebte von da ab in der bewußten Gemeinschaft mit seinem Vater als solchem, aber rein in sich und für sich, ohne daß ihm aus diesem seinem wohl erkannten Wesen noch ein Beruf nach außen folgte. Und auch daß er zur Taufe des Johannes kam, beruht nicht auf irgend einer Kenntnis von seinem Messiasberuf, sondern auf denselben Gründen wie bei allen Juden, nur mit einem selbstverständlichen Unterschiede. Johannes rief auf, sich zu bereiten für das Himmelreich, welches herannahte; zu diesem Himmelreich war der Weg die Unterstellung unter das göttliche Gesetz, welche sich für alle Uebrigen in der Weise des ματαvοεῖν vollzog, der Umkehr von der Sünde zur Gerechtigkeit, für Jesum aber einfach die Fortsetzung dessen war, was er bis dahin stets geübt hatte. Während das Symbol der Taufe bei den Uebrigen das Gelübde war, von nun an als wahre Glieder des Gottesreiches zu leben, war es bei

Christo die Bethätigung des Vorsatzes: auch forthin nach Gottes Gebot zu wandeln. Es erhellt nun auch, was die Worte Jesu bedeuten, mit denen er seine Taufe rechtfertigt: *οὕτω πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* Matth. 3, 15. Er war in die Welt gekommen *γενόμενος ὑπὸ νόμον* (Gal. 4, 4), d. h. nicht nur unter das mosaische Gesetz, sondern unter alle und jede Gottesordnung, also auch unter die Ordnung, wie Gott durch Johannes eine Gemeinde sich sammeln ließ; er blieb nicht im Bewußtsein, daß er in sich selber schon vollkommen sei, zurück, die Gemeinschaft des neu zu gründenden Gottesreiches hochmüthig ablehnend, sondern wollte als Glied in dasselbe eintreten. Und daß er dies wollte, und so alles und jedes seinerseits thun, was von einem *δίκαιος* gefordert werden konnte und selbst ein *δίκαιον* war, das sagt er mit jenen Worten. Aber indem er mit aller Demut wie jeder andere ein Glied dieses Reiches werden will, indem er das bekundet durch seinen Gang zum Täufer, macht Gott ihn zum Herzog dieses Reiches, zum Gründer desselben, indem er ihm den heiligen Geist sendet. Er, der den Gehorsam gegen den Vater als Centrum seines ganzen Lebens bezeichnet, der in allem seinem Thun auf den Wink seines Vaters wartete, und ohne solchen Wink nichts that: er hat auch den Messiasberuf nicht selbst auf sich genommen, sondern ihn vom Vater erhalten. Sein Leben bis dahin hatte nur die Darstellung eines völlig heiligen, sündlosen Wandels sein sollen; und will man Jesu nicht gegen die Bibel selbst Allwissenheit beilegen, will man nicht die wunderbar schöne Keuschheit zerstören, die über seinem geistigen Sein ausgebreitet liegt, und die eben darin besteht, daß er mit all seinem Denken in dem Kreise ruhig bleibt, den ihm Gott zuweist, so hat man kein Recht den Messiasgedanken in ihm erstehen zu lassen, bevor er ihm von oben her gewiesen wird.

Aber nicht so ist der Hergang bei der Taufe aufzufassen, als ob Jesus nur eine göttliche Willenserklärung, die innere Gewißheit empfangen hätte: du bist der Messias, sondern er ist der Messias bei der Taufe durch den heiligen Geist geworden. Der Geist Gottes bezeichnet nach dem eigentlichsten Sinn des Wortes (*πνεῦμα*) zunächst eine von Gott ausgehende Wirksamkeit, und zwar ist es nicht sowol

die Schöpfung, ein völlig neues Setzen, welche als von diesem Geist ausgehend bezeichnet wird, sondern er wirkt auf das schon Geschaffene derartig gestaltend, daß es zu einem Theile des Gottesreiches gemacht wird, göttlichen Zwecken dient, göttliche Ziele effectuirt. Das schaffende Princip ist das Wort Gottes, der Geist geht in das Geschaffene ein, um es zu einem Gliede des großen Gottesreiches zu machen, ihm den göttlichen Stempel aufzudrücken. So schafft Gott Gen. 1 durch sein Wort, aber über der geschaffenen Erde schwebt sein Geist[a]), sie geschickt zu machen zu einem Werkzeuge Gottes, zur Trägerin seiner Heilsgedanken; der schon geschaffene Mensch empfängt den göttlichen Geist, der ihn nun befähigt zu eben der Stellung im Weltorganismus, welche er einnehmen soll. Indem die Propheten von dem Geiste Gottes erfüllt werden, sind sie befähigt zu den Werkzeugen, die sein Reich bauen, seine Heilsgedanken effectuiren sollen; und nicht anders steht es, wo heidnische Könige von dem Geiste Gottes zu ihrem Handeln getrieben werden. Also der heilige Geist ist der Schrift diejenige Wirksamkeit[b]) Gottes, welche die Erde, die Menschheit, einzelne Menschen zu Gliedern und Werkzeugen seines Reiches macht, oder mit anderem Ausdruck, da die Schrift unter dem Geiste Gottes nicht nur eine unpersönliche Kraftwirkung Gottes meint, sondern ihn selbst nach seinem innersten Wesen so nennt —: der heilige Geist ist Gott, wiefern er in die Welt eingeht, sie zu seinem Reiche zu gestalten. Daraus erhellt nun, was der Empfang des heiligen Geistes für Jesum besagt. Ihn hat Jesus nicht von seiner Geburt her besessen, sondern mußte ihn wirklich erst bekommen; trotz seiner göttlichen Natur hatte er nicht die Potenz in sich zum Wirken auf die Welt, denn diese Seite des göttlichen Wesens, wonach Gott in die Welt eingeht, ist eben sein Geist, nicht der Logos. Dieser Logos, das Prototyp alles Geschaffenen, wurde eben mit diesem

a) Vielleicht darf man auch auf Ps. 33, 6 hinweisen, wo die Himmel durch das Wort Gottes geschaffen werden, aber all ihr Heer, die nähere Ausgestaltung derselben, dem Geist seines Mundes zugewiesen wird.

b) Wir sehen hier selbstverständlich von jedem immanenten Verhältniß, dem innertrinitarischen Leben ab, und fassen nur die Dreieinigkeit als die der Offenbarung in's Auge, denn das ist sie doch jedenfalls auch.

Geiste erfüllt, um die Menschheit zur βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu machen. So wurde der Gottmensch, in dem sich Gott und Mensch personaliter durchdrangen, zugleich der Inhaber des Geistes, der die Menschheit durchdringen und erfüllen sollte. Der Vater, von dem alle Dinge sind, geht doch nicht ein in das Bereich des Geschaffenen, sondern wohnt in einem unzugänglichen Lichte, und ihn hat niemand jemals gesehen, aber ebensowenig geht der Sohn, durch den alle Dinge sind, in sie ein, sondern dies thut der Geist, und dieser Geist mußte daher Jesum erfüllen, um diesen zu befähigen zu dieser Wirksamkeit. So ist es gekommen, daß jetzt Christus die Herzen der Gläubigen erfüllt, und doch auch der heilige Geist, denn indem dieser sich mit Jesu vermälte, ist er der Geist Christi geworden, beide unabtrennbar eins. Indem so der Gottmensch zur Wirksamkeit berufen wurde, und zwar zu der Wirksamkeit, daß er mit dem heiligen Geiste, den er empfangen, die Menschheit durchdringen sollte, wurde er der Messias, der König dieser Menschheit, an welcher er sich so erweisen sollte, und so wurden die Weißagungen des 2. Ps. und des Jesaias über den Knecht Gottes, der die Heiden zum Erbe haben sollte, in seiner Taufe grundleglich erfüllt. Wenn er erst durch die Hinnahme des heiligen Geistes in dem Verstande, wie wir es erkannt haben, zu seinem Werke befähigt wurde, so ist die Stellung, welche Markus der Taufe Jesu gibt, ebenso erklärt, als daß in dem Hebräerbriefe die Taufe mittelbar als Einführung Jesu in die Welt bezeichnet wird.

War so dem Erlöser eine Aufgabe gestellt, so ergab sich ihm die Nothwendigkeit zunächst in den neuen Gedanken sich einzuleben, die gestellte Aufgabe zu überlegen, nachzusehen, in welcher Weise sie zu lösen sei. Das die Bedeutung der Wochen, welche er in der Zurückgezogenheit zubrachte. Als ein ἀνάγεσθαι ὑπὸ τοῦ Πνεύματος bezeichnet Matth. 4, 1 den Weg in die Wüste, als ein ἐκβάλλεσθαι sogar Mark. 1, 12, und besser konnte der gewaltige Stoß nicht bezeichnet werden, den das ganze Wesen des Getauften dadurch erhalten hatte, daß ihn der messianische Gedanke ergriffen hatte. Es war eine Nothwendigkeit für ihn, die mit unwiderstehlicher Gewalt ihn trieb, nun mit sich allein zu sein und nach allen Seiten dem ihm gewordenen Auftrag in's Auge zu sehen. Als Zweck dieses

Aufenthalts in der Wüste gibt Matthäus an, daß Jesus versucht werden sollte, während Markus und Lukas die Versuchung nur als Inhalt dieser Wochen schildern. Jedenfalls ist der erstere Ausdruck der prägnanteste, der nicht auf das Niveau der anderen Berichte herabgezogen werden darf. Wenn nun aber doch von vornab klar ist, daß nicht das Versuchtwerden als solches der letzte Zweck Gottes sein kann, sondern dieses geschieht, damit die Versuchung siegreich bestanden werde, so fragt es sich, was denn das Bestehen dieser Versuchung auf sich hatte, daß sie so nothwendig war, und ferner, welch Moment in dem Geistesempfang Jesu lag, das eine Versuchung unmittelbar herbeiführte, — denn anders können die evangelischen Berichte unmöglich gefaßt werden, als daß sie die Versuchung im Zusammenhang stehen lassen mit der Jesu in der Taufe gewordenen Gabe. Alle Träger des Reiches Gottes haben Versuchungen zu bestehen gehabt, und zwar ist der Punkt, um welchen es sich bei ihnen handelte, stets derselbe: die Frage, ob sie ihren Beruf nach dem paulinischen Ausdruck für einen Raub hielten. Dem ersten Menschen war die Herrschaft über die Erde gegeben, und das *εἶναι ἴσον τῷ Θεῷ* war Adams Bestimmung in gewissem Sinne; die Frage war nur, ob er als einen Raub diese seine Bestimmung vor der Zeit an sich reißen wollte, oder auf dem Wege demütigen Gehorsams dafür reifen. Dem Abraham war in Isaak der verheißene Segen gegeben; die Frage war, ob er ihn als Raub festhalten oder in blindem Gehorsam selbst durch scheinbares Verlieren den Sohn und den Segen recht gewinnen wollte. Desgleichen als das Volk Israel zum Bundesvolke gemacht, und ihm das heilige Land verheißen war, fragte es sich, ob es dessen Reichtümer als sein Recht ertrotzen wolle, oder auf dem Wege demütiger Selbstverleugnung erarbeiten, — das war die Frage, die in der Wüste entschieden wurde. Darin lag Davids Größe, daß er, der zum Könige gesalbt war, durch alle Versuchungen sich nicht verlocken ließ, sein Reich als Raub vorwegzunehmen, sondern den Weg demütigen Harrens ging. Und parallel damit war es Jerobeams und mancher seiner Nachfolger Sünde, daß sie diesen Weg nicht gingen, sondern, sobald das Königthum ihnen verheißen war, es mit Gewalt an sich rissen. Wir haben in allen diesen

Fällen Gaben, welche dem Reiche Gottes dienen sollen, das aber nur so können, daß der also Begabte dieselben nicht zu seinem Vortheil, sondern nur für dieses Reich gebraucht, daß er sie ferner nicht als Raub, nicht in eigenmächtiger, gewaltsamer Weise zur Geltung zu bringen sucht, sondern auf dem gottgeordneten Weg der Entsagung, des allmählichen Durchdringens zur Reife kommen läßt. So auch bei Christo. Die Gabe, die er bekommen, war der Messiasberuf, und so stellte sich auch ihm der Weg dar, entweder diesen Beruf zu seiner Ehre, seinem Nutzen zu gebrauchen oder nur als Dienst zu betrachten für Andere, entweder in jeder möglichen Weise, nur so schnell als möglich, sein Reich zu gründen oder in stillem, unscheinbarem Wirken den Boden allmählich zu bereiten. Ein Messias, wie ihn die Juden wollten, oder ein solcher, wie er nachher geworden ist: das war die entscheidungsreiche Frage.

Daß die Versuchungen, welche die Synoptiker berichten, in der That solcher Art waren, sich auf den messianischen Beruf Christi bezogen, das folgt nicht allein aus dem Zusammenhange derselben mit der Uebernahme dieses Berufs in der Taufe, aus dem Umstande, daß der Geist, den er soeben empfangen hatte, und der, wie wir gesehen, ein Amtsgeist war, dieselben veranlaßte, sondern auch aus den berichteten Einzelnheiten. Denn wenn die erste Versuchung auf dem *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ* Matth. 4, 3 basirt, so werden wir den Ausdruck *υἱὸς Θεοῦ* doch in dem Sinne zu nehmen haben, wie eben in der Taufe die Gottessohnschaft von Jesu ausgesagt ist, d. h. nicht auf das metaphysische Wesen, sondern auf die theokratische Stellung Jesu zu beziehen, und daß die zweite und dritte Versuchung sich auf seine königliche, d. h. eben messianische Stellung beziehen, ist an sich selbst klar. Damit fällt denn jede Erklärung hin, die Jesum nur zur Sünde im Allgemeinen versucht werden läßt, wie wenn Olshausen Versuchungen zur Augenlust, Fleischeslust und zu hoffärtigem Wesen unterscheiden will. Nicht nur passen diese Bezeichnungen sehr wenig, indem auf jede der drei Versuchungen sich alle drei Beziehungen ziemlich gleich gut und gleich schlecht anwenden lassen, sondern es ist auch zu entgegnen, daß wenn Christus überhaupt zur Sünde so im Allgemeinen versucht ist, diese Versuchungen, die sich nur auf seine Person, nicht auf sein Amt beziehen

würden, schon früher fallen müßten. In sich, als der Heilige und Sündlose, war Jesus schon vollendet, ehe er der Messias wurde. Jetzt handelt es sich nur um sein Amt und die Wege, die er in demselben einzuschlagen hat.

Aber das ist allerdings eine andere Frage, ob die Versuchung nur von außen her, vom Satan an ihn herangetreten ist, ohne daß sie irgend einen Kampf **in** ihm hervorrief, oder ob Jesus einen solchen hat bestehen müssen. Im ersten Falle hätte die Versuchung nur epideiktischen Charakter; es wäre nach allen Seiten eine Unmöglichkeit gewesen, daß er anders handelte, als er gehandelt hat, er selbst war von vornab mit sich einig über den Weg, den er gehen mußte, nur bewiesen hat er diese seine Sicherheit dem Satan gegenüber. Dann ist für sein eigenes Leben, seine Entwicklung, der Aufenthalt in der Wüste gleichgültig gewesen, nur gezeigt hat es sich, daß er *ἀπείραστος κακῶν* (Jak. 1, 13) sei. Der Zweck der Versuchung könnte dann kein anderer sein als die Beschämung des Satan, welcher in unbegreiflicher Thorheit den, der wesentlich *ἀπείραστος* ist, zu versuchen trachtet. Aber schon von hier aus ergeben sich gewichtige Bedenken gegen diese Auffassung: hat denn der Erlöser den Satan nicht sonst hinlänglich als gerichtet erwiesen und sonst Gelegenheit genug gehabt ihn zu beschämen, daß es dazu dieser Schaustellung bedurfte? Und weiter: das zwar ist eine unrichtige Vorstellung, als ob ohne die Möglichkeit böse zu handeln es keine wahre Freiheit, kein ethisches Sein gäbe, denn Gott ist gewiß ein ethisches Wesen im höchsten Maß, und doch darf man in ihm keine Wahlfreiheit, geschweige die Möglichkeit einer Versuchung statuiren. Aber das ist eine andere Frage, ob die wahre Menschheit Jesu nicht unbedingt fordert, daß die Möglichkeit wenigstens eines doppelten Handelns in ihm vorhanden gewesen ist, ob der Begriff des Erlösers von der Sünde, der die Schuld der Welt getragen hat, nicht gebieterisch erheischt, daß er nicht nur kraft einer Nothwendigkeit dem Anlaufe des Satan widerstand, sondern durch einen Act freien Entschlusses die Möglichkeit eines gottwidrigen Handelns überwand. Daß es sich so verhält, das ist — um zunächst von der Versuchungsgeschichte selbst noch abzusehen — entschieden die Lehre des Hebräerbriefes. Wenn dort am Schluß des

zweiten Kapitels gesagt wird, der Herr könne *τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι*, weil er selbst versucht ist, so bezieht sich die Versuchung, von der dort die Rede ist, allerdings zunächst auf die Leidenszeit Christi, aber jedenfalls ist das doch die Meinung, daß zum Begriffe des Erlösers gehöre, daß er realiter in derselben Weise in seinem Leiden versucht ist, wie wir es werden, die Versuchung also nicht nur reines Schaustück für ihn war, das an seinem Innern ohne alle Wirkung vorüberging. Und war das nach dem Zusammenhang der Stelle nun zunächst auch nur an einem Punkte der Fall, so würde doch nicht allein an sich schon dadurch dasselbe für alle anderen Versuchungen im Leben Jesu folgen, sondern der Apostel selbst stellt es ja ausdrücklich nur als einzelne Consequenz eines allgemeineren Satzes hin, daß Christus nämlich *κατὰ πάντα* Kap. 2, 17 habe seinen Brüdern gleich werden müssen. Und ebenso wenn Kap. 4, 15 Christus *πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας* genannt wird, so ist doch damit ebenfalls gesetzt, daß ihm die Versuchung nicht nur ein Widerfahrnis war, das ihm rein äußerlich blieb, sondern daß ebenso wie bei uns es ein Kampf war, in dem es den Sieg zu erringen galt. Auf dasselbe Resultat, daß es auch in Christo eine (wenn auch nur abstracte) Möglichkeit des Sündigens gab, daß also die Versuchung in irgend einer Weise — wir werden näher sehen, in welcher — in ihm eine innerliche Handhabe vorfand, führt auch der synoptische Bericht selbst. In allen drei Berichten wird nämlich die Versuchung auf eine vierzigtägige Zeit ausgedehnt. Bei Markus und Lukas ist das unwidersprochen, aber auch bei Matthäus begreife ich nicht, wie man einen Gegensatz zu den beiden genannten finden kann, indem er die Versuchung erst nach diesem Zeitraum eintreten lasse. Denn ich sollte denken, wenn gesagt wird, Jesus sei behufs der Versuchung (Kap. 4, 1) in die Wüste geführt, und dann berichtet wird, daß nach vierzig Tagen diese und jene Versuchung eingetreten sei, so liegt es schon ohne Vergleichung der anderen Evangelien nahe, darin den Schluß aller anderen Versuchungen zu sehen; jedenfalls aber widerstreben die Worte dieser Auffassung in keiner Weise. Wenn also alle drei Synoptiker von einer vierzigtägigen Versuchung reden, so ist doch gar nicht abzusehen, daß zu einer

bloßen ἐπίδειξις ein solcher Zeitraum nöthig war. Wenn ferner der Hunger die Grundlage der einen Versuchung bildet, so setzt das doch voraus, daß der Satan jetzt wenigstens glaubte, eine Handhabe in Jesu für seine Tendenz zu finden.

Das zwar steht fest, auch nur der Gedanke, etwas gegen Gottes Willen zu thun, kann nicht in Jesu Herz gekommen sein, denn auch als bloßer Gedanke wäre das keine Versuchung mehr, sondern vollendete Sünde, wenn auch noch nicht zur That ausgereifte. Wie daher in dem Kampfe in Gethsemane, der so mannigfache Analogien zur Versuchungsgeschichte bietet, es keinen Augenblick Jesu Absicht ist, des Vaters Willen zu widerstreben, sondern er nur den Vater bittet seinen Willen nach dem des Erlösers zu verändern, so besteht auch in unserer Geschichte der Nerv der Versuchung nicht darin, daß Jesus etwas Böses wider sein Gewissen thun soll, sondern es handelt sich darum, ein scheinbar Gutes, etwas, was sich als übereinstimmend mit Gottes Wesen und Willen darstellt, als innerlich doch diesem Willen widerstrebend zu erkennen und zurückzuweisen. Fassen wir zuerst die Seite des Erkennens in's Auge. Bei der ersten Versuchung will Satan Jesum eine ihm offenbar gehörige, ihm zu Gebote stehende Macht gebrauchen lassen, um ein Uebel von sich abzuwehren. Lag ein bestimmtes Gebot vor, das so übertreten wäre? Doch nicht. Es galt also eine durchaus nicht an der Oberfläche liegende Entscheidung zu treffen; grade darin lag das Versuchliche, daß das Böse als solches durchaus nicht auf der Hand lag. Und das zweite Mal ist es ein ausdrückliches Schriftwort, das sich für den falschen Weg geltend machen läßt. Wiederum handelt es sich also um die Gewinnung einer Erkenntnis, die dann den Willen bestimmen muß zu dieser oder jener Handlungsweise. Und daß auch bei der letzten Versuchung es trotz des ersten Eindrucks ebenso liegt, wird sich uns nachher ergeben. Also davon kann keine Rede sein und ist keine Rede, daß in Jesu irgendwie der Gedanke Gestalt gewonnen hat, wider Gott sich zu entscheiden, sondern nur davon, daß sich ihm Thaten nahe legten, Wege darboten, welche nur durch die völlige Kraft des Gottesbewußtseins, durch die ganze Stärke des Wissens um das Gottgefällige vermieden werden konnten. Aber damit sind wir noch nicht

viel weiter gekommen. Ein bloßer Erkenntniskampf ist noch keine Versuchung; wenn ich an einem Scheidewege stehe und die Wahl die ganze Anspannung aller Geisteskräfte erfordert, so ist das ja noch lange keine eigentliche Versuchung; diese wird stets auf dem Gebiet des Willens liegen. Alles Böse kommt aus dem Herzen, nie in erster Linie aus dem Kopfe. Bei dem Menschen geht es nun doch näher so zu, daß ein doppeltes Wollen bei ihm möglich ist; indem er nämlich einmal einen heiligen, guten Willen in sich hat, kraft des ihm anerschaffenen guten Gottesgeistes, andererseits aber auch seine materielle Natur, die niedere Seite seines Wesens ihren Willen hat. Der Impuls zum Wollen kann von der geistigen, kann aber auch von der niederen Seite des Menschen herkommen. Diese beiden Seiten in ihm liegen von Natur — d. h. wie die Schöpfung den Menschen hergestellt hatte — nicht im Widerstreit, aber die Einigung derselben ist auch noch nicht vollzogen. Daß der Geist die niedere Natur des Menschen beherrsche und zu seinem absolut adäquaten Organ bilde, war und ist die sittliche Aufgabe. In der Duplicität, die dem Menschen angeschaffen ist, liegt mit Nothwendigkeit, daß zwei Strömungen sich durch sein Leben hindurchziehen; es gibt irdische, dem materiellen Leben angehörige Güter und ebenso überirdische, rein geistige. Das richtige Verhältnis kann nur dadurch hergestellt werden, daß die niedere Natur zu absoluter Dienstbarkeit gewöhnt wird, nie der Geist die Zwecke der Psyche als solche verfolgt, sondern diese schlechthin zum Mittel für seine Zwecke macht. Steht die Sache so, so ist in der Menschheit *an sich* eine Duplicität, es stehen sich zwei Mächte gegenüber, — und braucht es auch a priori nicht ein Kampf zu sein, durch den sich das richtige Verhältnis herstellt, so doch jedenfalls ein Proceß. Der beständige Dienst, in den der Geist die psychisch-somatische Seite des Menschen nimmt, macht diesen nämlich mehr und mehr zum adäquaten Organ des Geistes, durchgeistet ihn — wenn der Ausdruck recht verstanden ist. Ist dies die Aufgabe des Menschen überhaupt, — besteht die sittliche Aufgabe des Einzelnen in einem Bilden seiner menschlichen psychischen wie somatischen Natur zum Dienst des Individualgeistes, wie die sittliche Aufgabe der Mensch*heit* als eines Ganzen in dem Bilden ihres großen Leibes, nämlich der

rdischen Welt, in den Dienst des Gesammtgeistes, d. h. des Reiches Gottes: — so muß natürlich Christus, soll er anders in vollem Sinn Mensch gewesen sein, auch diese Aufgabe gehabt haben. Es ann auch seine irdische Natur nicht von vornab als adäquates Organ der Geistes gedacht werden, sondern auch sein Leben war in Proceß, in dem mehr und mehr der Wille der Psyche sich unterordnen mußte dem des πνεῦμα. Und noch mehr: er hatte ja icht eine so völlig indifferente Leiblichkeit, wie der Ersterschaffene, ein Leib war ja σάρξ, d. h. die Folgen der Sünde hatten sich n ihm abgelagert, er war ein durchaus nicht adäquates Organ ür seinen Geist; seine Seele und sein Leib waren nicht der völlig unverdorbenen Natur des ersten Adam gleich, sondern vielmehr der unseren. Die Bedürfnisse und Forderungen der niederen Natur traten ei ihm mit ungleich höherer Gewalt auf als bei dem ersten Menschen. So begreift es sich, woher bei Jesu die Versuchungen kamen. Auch eine niedere Natur hatte ihren eigenen, mit dem des Geistes durchaus nicht identischen Willen, wie er sich z. B. in Gethsemane in sehr entschiedener Weise ausspricht. Darin liegt an sich nun noch keineswegs irgend etwas Sündliches, denn nicht das ist das Böse, daß der niedere Organismus seine eigenen Ziele **hat**, sondern daß er diese Ziele realiter verfolgt und dem Geiste gegenüber durchsetzt. Soll diese Ineinsbildung der beiden Naturen im Menschen nicht rein instinctiv, sondern ethisch sich vollziehen, so muß die Neigung der niederen Natur, sagen wir mit **einem** Worte: des Fleisches, zur völligen Ausgestaltung kommen, der Mensch muß sich dessen, was das Fleisch will, klar bewußt werden, und zwar wird er sich dessen bewußt nicht als eines durchaus Falschen, sondern als eines Berechtigten, denn das, was da ist, hat ein Recht sich völlig auszuwirken und die in ihm gelegenen Ziele zu erstreben. Nur ist der Wille des Fleisches nicht absolut, sondern relativ berechtigt, d. h. sein Wille ist nicht Norm und Ziel für das menschliche Handeln, sondern muß sich unterordnen dem Willen des Geistes, um **seiner** Zeit auch sein Recht zu empfangen. Die niedere Natur des Menschen will, wenn die sündliche Entwicklung eintritt, sich **zunächst** geltend machen, in der Meinung, daß so auch die Ziele der höheren Natur leichter erreicht werden; dagegen ist das Normale, daß zu-

nächst diese ihr Recht empfängt, wobei dann seiner Zeit auch die niedere zu dem ihrigen kommt. An der Versuchungsgeschichte des ersten Adam können wir das Gesagte deutlich machen: derselbe wollte von der verbotenen Frucht essen, die seinem Auge lieblich erschien, in der Meinung, so auch das Ziel der Gottgleichheit zu finden; dagegen war das Richtige, daß auf dem Wege entsagenden Gehorsams der Mensch dies Ziel allmählich erreichte, und dann auch die Sinnlichkeit ihr Recht empfing, nämlich die Frucht vom Baum des Lebens.

Hatte nun Christus, wie oben bemerkt, dieselbe sinnliche physische Natur wie wir, so lag in derselben jedenfalls das Gelüste auch die neue Amtsgabe, die er in der Taufe bekommen, das Königtum im Reiche Gottes, zu ihrer Annehmlichkeit zu gebrauchen, zu genießen. Und dieses Streben war, was nicht ausdrücklich genug hervorgehoben werden kann, an sich in keiner Weise sündig; es wurde es erst, wenn es sich behaupten wollte im Gegensatz gegen andere, höhere Aufgaben, die sich dem Messias stellten. Es stellte sich also jetzt für den Herrn eine doppelte Aufgabe: erstens den Gotteswillen, daß er sein königliches Amt nicht zum Genuß, sondern in der Weise selbstverleugnender Entsagung überkommen habe, zu *erkennen*, zweitens auf Grund dieser Erkenntnis sich nach dieser Seite hin zu *entschließen*.

Was wir bis jetzt erkannt, ist also, daß in der menschlichen Natur Jesu, wenn sie der unserigen vollständig analog gedacht werden soll, die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit eines doppelten Willens lag und also, wenn nicht ein Kampf, so doch jedenfalls ein Proceß vonnöthen war, um diese beiden Willen, die ihrer Natur nach (nicht etwa erst durch die Sünde) different sind, zu einen. Wenn nun die Evangelien dabei von einer Wirksamkeit des Satans berichten, so kann dieselbe nur so gedacht werden, daß er möglichst viele Momente in die Wagschaale des niederen Willens Jesu legte, ihm das Begehren desselben in möglichst gutem Lichte erscheinen ließ, um auch den höheren Willen Jesu zu berücken. So würde noch gar nichts Besonderes, Ungewöhnliches in der Rolle liegen, die der Satan in der Versuchungsgeschichte spielt; es wäre nichts anderes, als was nach biblischer Anschauung überall in jedem Menschen=

leben geschieht, daß nämlich neben der *ἰδία ἐπιθυμία* auch der Teufel sein Werk bei dem Sündigen des Menschen hat. Eine andere Stellung gewinnt die Geschichte erst dadurch, daß der Satan als Jesu persönlich erscheinend, mit ihm sich unterredend dargestellt wird, also in einer Weise auftritt, wie es nirgends anders — auch nicht in der Geschichte des Sündenfalls — berichtet wird. Und dies hat denn in der That auch sehr gewichtige Bedenken. Es ist zunächst die zweite Versuchung, die schwerere Anstöße bietet, als man auf beiden Seiten gewöhnlich annimmt. Nicht darauf nämlich wollen wir Gewicht legen, daß die Luftreise auf des Tempels Zinne überaus monströs ist, denn der Text zwingt durchaus nicht zu solcher Vorstellung, und man könnte sich die Entrückung Jesu dorthin leicht in weniger anstößigen Formen denken, die dem Buchstaben des Textes nicht widerstreben. Aber wenn der Satan Jesu vorschlägt, durch einen Sprung von oben herab sich als Gottessohn zu erweisen, so ist nur die dreifache Möglichkeit, daß er das hat thun sollen, um dem unten versammelten Volk seine Messianität zu beweisen, oder um sich selbst in dem Besitze seiner Wundermacht zu sonnen — gewissermaßen um sich eine Freude zu machen —, oder um dem Satan selbst jenen Beweis zu führen. Aber ist nicht in allen drei Fällen die Versuchung ganz übermäßig . . . ich scheue mich die richtigen Ausdrücke zu gebrauchen, — ganz übermäßig kindlich? Man überlege doch nur, ob einem halbwegs vernünftigen Menschen dieser Vorschlag versuchlich hätte sein können? Ein gymnastisches Kunststück als Inauguration des Messias? Solche Possen würde doch jeder erwachsene Mensch mit Spott und Verachtung zurückweisen, aber die Evangelisten sollten die ablehnende Antwort Jesu als einen Sieg über den Fürsten der Finsternis der Kenntnis aller kommenden Geschlechter aufbewahrt haben? sollten darauf überhaupt den Namen einer Versuchung angewandt haben, was sich nur etwa mit der Prahlerei eines Thomas Münzer vergleichen ließe? Nein unmöglich. Und nicht anders steht es mit der dritten Versuchung. Auch hier legen wir gar kein Gewicht auf den Berg, von dem aus alle Reiche der Welt sichtbar sein sollten. **Bengels** Bemerkung würde uns nach dieser Seite völlig zufrieden stellen: „monstrat ad oculos ea, quae horizon complecteretur, altera

per enumerationem et indigitationem fortasse. Aber der Vorschlag selbst, den Satan — überhaupt ein anderes Wesen als Gott — anzubeten, in dieser kahlen Nacktheit und ohne jede Verhüllung gemacht, sollte einem Juden, überhaupt einem ernsten Monotheisten versuchlich sein können? Daß der Jesus, der in vollster Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater lebte, — sehen wir auch von seiner göttlichen Natur völlig ab — einem solchen frevlen Wahnwitz nicht nachgab, das war wiederum des Aufzeichnens werth? Das war ein Sieg, so schwer, daß die Engel Gottes kommen, doch sicher, weil nun Gottes besonderes Wohlgefallen auf ihm ruhte? Das war der spitzeste Pfeil, den Satan abzudrücken hatte? Ueberhaupt ist es sehr schwer sich zu denken, wie eine Versuchung für Jesum möglich war, wenn der Satan ihm persönlich und erkennbar gegenübertrat, — denn gerade dies, sollte man denken, mußte der Versuchung von vornherein ihren Stachel nehmen; er konnte versichert sein, daß a priori alles vom Uebel sei, was solcher Mund ihm darbot. Aber sich den Satan unter menschlicher Gestalt, unerkannt von ihm, sich Jesu nahen zu lassen, hat nicht geringere Schwierigkeiten, denn sobald man versucht, sich ein solches Nahen und ein derartiges Gespräch zwischen Jesu und einem (scheinbaren) Menschen zu denken, kommt man in Abenteuerlichkeiten, abgesehen von der Frage, ob nach biblischer Vorstellung ein Erscheinen des Satans in Menschengestalt anzunehmen ist. Wenigstens wenn die zweite Versuchung mit dem Entrücken auf des Tempels Zinne eintrat, hätte doch Jesus den Satan als solchen erkennen müssen.

Alle diese Bedenken erledigen sich natürlich, sobald man die Versuchungen Jesu dem Gebiete der äußeren Sinneswahrnehmung entrückt und in das des Seelenlebens verlegt. Es entsteht da die Frage, wie in diesem Falle wir uns den Hergang zu denken haben, und wie der evangelische Bericht mit dieser Auffassung stimmt. Alles Seelische sucht sich einen Leib zu schaffen. Wie der Schmerz sich seinen Leib in der Thräne schafft und die Freude in dem Lachen des Mundes, der Gedanke im Worte, so schaffen sich alle inneren Vorgänge einen solchen äußeren Leib; so namentlich auch die geistigen Anschauungen von übersinnlichen Dingen ihren Leib in einem Symbol, das in sinnlicher Weise das nach Möglichkeit ausdrückt,

was der Geist mit seinem Auge geschaut hat. Wenn Ezechiel oder der Apokalyptiker Johannes die Cherubim in der bekannten vierfachen Thiergestalt schauen, wer kann sich einbilden, daß das die geistige Anschauung ist, die sie gehabt haben? Es ist der sinnliche Leib, den die Anschauung sich angezogen hat in dem Bestreben sich möglichst zu verleiblichen. Und ebenso steht es mit den prophetischen Symbolen allen, sie sind die Uebersetzung des Geistigen in's Leibliche, welche der Mensch seiner Natur nach vornehmen muß. Was aber von geistigen übersinnlichen Anschauungen gilt, das gilt auch von Vorgängen auf dem übersinnlichen Gebiet; auch sie schaffen sich ihren Leib, übersetzen sich in die Sprache des Sinnenlebens. **Alles Geistige auf Erden reicht mit seinen Enden hinein in die Sphäre der Sinneswahrnehmung**, wie umgekehrt das Sinnliche nirgends todter Stoff ist, sondern in Connex steht und getragen wird von geistigen Potenzen. Ist es nicht so das äußerste Ende eines übersinnlichen Hergangs, das sich in die Sphäre des äußeren Lebens hineinerstreckt, wenn die himmlische Erscheinung, die Paulus hatte, als Lichtglanz sichtbar wird, oder wenn die Empfangnahme des heiligen Geistes seitens der Apostel mit Windesbrausen und Feuer verschlungen war, oder noch einen Schritt weiter geführt, wenn bei Christi Tod die Erde erbebt und die Felsen springen? Wie also die Propheten von dem, was sie *ἐν πνεύματι ὄντες* sahen, symbolische Bilder sich schufen als den Leib, mit dem sich jene geistigen Wahrnehmungen bekleideten, so könnte man in der Geschichte der Versuchung annehmen, daß das, was Jesus im Geiste, auf einem höheren Gebiete, erlebte, sich der psychischen Natur unter dieser bildlichen Form vermittelte, die uns die Evangelisten überliefert haben. Es wäre damit, wie leicht erkennbar, der Wahrheit nicht nur, sondern auch der Wirklichkeit des Vorgangs ihr volles Recht gewahrt, und dennoch wären die oben bezeichneten Anstöße vermieden. Denn so wenig wir daran Anstoß nehmen, daß die geistige Vorstellung des Ezechiel sich in die Gestalt eines vierköpfigen Thieres kleidet, sobald wir darin eben nur ein Bild sehen, so wenig ist die Tempelscene und der wunderbare Berg im mindesten anstößig, sobald sie nur als sinnlicher Ausdruck eines geistigen Vorgangs gedacht werden. Aber allerdings hat auch

diese Anschauungsweise ihre Bedenken. Denn die Propheten waren in ekstatischem Zustande, wenn sie ihre übersinnlichen Offenbarungen empfingen, die sich in solcher symbolisch-leiblichen Form niederschlugen; sollen wir bei Jesu auch einen solchen Zustand voraussetzen? Ein solcher setzt doch immer eine Schwäche der niederen Natur voraus; sie vermag nicht zu der Höhe des Himmlischen, Uebersinnlichen sich zu erheben, weil sie nach der oben gegebenen Ausführung eben nicht adäquates Organ des Geistes ist, sie tritt daher zurück, so daß, wenn der Leib auch nicht wie todt wird, doch das verständige Denken in Begriffen aufhört. Dieses nämlich ist nichts Anderes als die völlige Congruenz zwischen dem Geist und der niederen Natur, so daß diese dem Fluge jenes durchaus folgt, das passende, homogene Medium zur Aeußerung des Geistigen ist. Wo aber wegen der Incongruenz der beiden Factoren menschlichen Seins diese Synthese sich nicht vollziehen kann, wo die niedere Natur dem Geiste nicht folgen kann, da tritt statt der Begriffe das Bild, das Symbol ein, als eine freilich nicht der geistigen Anschauung homogene, aber doch irgend eine Uebersetzung derselben in die Leiblichkeit. Und so war es auch bei Jesu in der Versuchung; die übersinnlichen Thatsachen, die in ihm vorgingen, der Kampf, den er innerlich auskämpfte, konnten nicht einen durchaus adäquaten Leib sich gestalten; was davon hineinragte in das Gebiet des psychischen Lebens, war nur Symbol, entfernter Anklang und Nachklang des Geistigen. So erhellt, daß wir nicht eine Vision, eine Ekstasis im engsten Sinne annehmen, sondern nur ein verhältnismäßiges Auseinander von Geist und σάρξ, wie es etwa eine entfernte Analogie (aber eben nur solche) in dem Traumleben des Menschen hat.

Aber auch von Seiten derer, die in dem Herrn nur den Menschensohn zu sehen vermögen, hat neuerlich noch Keim sich entschieden gegen die vorgetragene Anschauung von der Versuchungsgeschichte ausgesprochen. Er findet sie für die Gesundheit, Klarheit, Reinheit des geistigen und sittlichen Bewußtseins Jesu im höchsten Grad bedenklich und bedrohlich (Gesch. Jesu I, 562). Aber man darf ihm wol die Ekstasis Pauli entgegenhalten, welche uns doch weder das geistige noch das sittliche Bewußtsein des

Apostels im geringsten trübend erscheint. Und gerade an dem Ende der 40 Tage, die Jesus fastend in der Wüste zugebracht hatte, mußte auf der einen Seite der Geist das excitirteste Leben führen, dagegen der Körper nicht bloß durch das äußere Fasten, sondern noch mehr durch die gewaltige Anspannung des Geistes so lange Zeit hindurch, die stets den Leib ermüdet, äußerst erschöpft sein. Da concentrirte sich am Schluß noch einmal alles das in kurzem, schlagendem Resumé, was den Inhalt der 6 Wochen gebildet hatte; alles, was vielleicht einzeln und in den manigfachsten Spiegelungen von Jesu durchgedacht und durchgekämpft war, zieht sich zu drei großen Bildern zusammen. Wie der Entschluß zum Sterben längst gefaßt und vielfach besprochen war, ehe er ausgeführt wurde, aber zum Schluß noch einmal die ganze Schwere desselben Jesu vor die Seele trat, und der Entschluß in heißem Kampfe neu gewonnen werden mußte, so concentrirt sich hier schließlich auch noch einmal die Versuchung am Schluß der Versuchungszeit. Wie einst Jakob am Jabbok kämpfte nach des Propheten Aussage mit Gebet und Thränen (Hosea 12, 5), also der Kampf im Innern seines Gemüthes stattfand, dennoch aber er sich in seinem Bewußtsein als ein Kampf im eigentlichen Sinne spiegelte: so hat auch hier der Heiland gekämpft in seinem Gemüte, und der Gegner stand ihm nicht äußerlich gegenüber, aber nichtsdestoweniger spiegelte sich das, was in der Region des Geistes vorging, in den hier erzählten Bildern ab; das ist die Form, in welcher es Jesu zum sinnlichen Ausdruck kam, ganz ebenso wie in der Apokalypse die übersinnlichen Vorgänge ihren sinnlichen Ausdruck sich schaffen in den Bildern der Reiter auf verschiedenen Pferden u. s. f.

Wenn so in der That der Bericht der Evangelien das äußerste, in das Gebiet des Sinnlichen hinabreichende Ende ist für geistige Vorgänge, so haben wir damit die Methode der Auslegung gefunden; wir haben die Erzählung ebenso auszulegen wie eine Parabel, oder in näherer Analogie wie eine prophetische symbolische Rede, Zug für Zug das Sinnliche in das Geistige, dessen Bild es ist, zurückzuübersetzen.

Es ist zunächst zu bemerken, wie die erste Versuchung in der augenblicklichen Lage Jesu, seinem Hunger, eine Anknüpfung

hat, welche den beiden anderen fehlt. Es ist das zur Erkenntnis des psychologischen Hergangs überaus wichtig, indem sich zeigt, wie die Versuchung ihren Ausgangspunkt in der That, wie wir vorher postulirten, in der niederen Natur Jesu hat. Die Auslegung der Versuchung ist leicht. Ob Jesus den von ihm soeben empfangenen Beruf als Messias, als König der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* — denn so ist, wie wir sahen, das *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* zu fassen — zu seiner eigenen Bequemlichkeit gebrauchen will oder nicht, das ist ihr Inhalt. Ob er darin eine Gabe, die er für sich bekommen, oder eine Aufgabe, die er für die Menschheit überkommen, ein Recht oder eine Pflicht sehen will, darum handelt es sich. Der Menschensohn ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen (Matth. 20, 28): das ist in kurzem Wort das Motto für diese Versuchung. Aber wie er hier zum ersten Mal der Versuchung, kraft seiner ihm gegebenen Macht für sich selbst zu sorgen, widerstand, so hat er es sein Leben lang gethan. Daß er die Menge speiste, wird berichtet; daß er je für sich ein Wunder gethan, nicht; im Gegentheil, selbst wenn er noch so sehr selbst nach Erquickung verlangte, hat er sie vergessen, wenn er für Andere sorgen konnte (Joh. 4). Gerade die Geschichte mit der Samariterin, auf die wir eben anspielten, ist eine recht lehrreiche Parallele zur ersten Versuchung; die Worte, die Jesus an die Jünger dort richtet: *ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε* (V. 32) mit ihrem Commentar: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (V. 34) sind den Worten durchaus ähnlich, die Jesus dem Versucher entbietet: *οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ* Matth. 4, 4. Beidemal wird der Gotteswille als die das Leben des Menschen bedingende Macht hingestellt, als das Centrum, um das sich Jesu Gedanken allein bewegen. Und daß er um diesen Gotteswillen zu erfüllen sich selbst, seine Bequemlichkeit und sein Wohlergehen durchaus vernachläßigte, auch über das Bereich einstweiligen Fastens hinaus, das zeigt jener Spruch von den Vögeln des Himmels und den Füchsen, die ihre Behausungen haben, während des Menschen Sohn nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte (Matth. 8, 20). Demnach

ist der Inhalt der ersten Versuchung: ob in irgend einem Maß Christus das überkommene Amt als Raub ansehe, zu seinem Nutzen ausbeuten wolle, ob er im geringsten sich selbst im Auge haben, oder lediglich es als Dienst ansehen wolle an Anderen und für Andere.

Aber wenn diese Entscheidung nun auch vollzogen war, so blieb doch noch die Frage zu erledigen, in welcher Weise der Messias sein Werk treiben wollte. Ob so, wie es das Volk erwartete, als herrlicher, wunderbarer König, sie befreiend von allem Joch der Fremden, — das wird Jesu selbst keine Frage gewesen sein, und eine dahin gehende Versuchung würde er leicht zurückgewiesen haben. Denn jede Minute seines späteren Wirkens zeigt, daß der Gedanke an ein rein weltliches Reich ihm himmelweit ablag. Schon das wäre eine andere Frage, die auch demjenigen, der an den Schriften des Alten Testaments seine tägliche Nahrung hatte, schwer zu entscheiden sein mußte: ob das messianische Reich, so sehr es ein Reich der Gottseligkeit in erster Linie sein sollte, so sehr es also den Weg von innen nach außen statt des umgekehrten einzuschlagen hatte, nicht zugleich in der Weise des Alten Testaments auch ein äußeres Reich sein sollte, ob das religiöse und nationale Element des Judentums nicht fortan in ähnlicher Weise sich durchdringen sollten, wie in früherer Zeit. Ein Johannes der Täufer, ja sämtliche Jünger des Herrn bis zum Tage seiner Himmelfahrt haben letzteres angenommen. Daß für Jesus selbst die irdische Krone irgend eine versuchliche Kraft gehabt haben sollte, auch das scheint mir zu dem Bilde selbst seiner bloß menschlich gedachten Natur nicht zu passen; selbst wer ihn nur als Menschen auffaßt, sieht doch in ihm einen religiösen Genius, der all sein Wirken in der Sphäre der Religion concentrirte. Also weder die Frage, ob er ein bloß weltlicher, noch ob er ein zugleich geistlicher und weltlicher König sein wollte, war die eigentlich schwierige für ihn. Sehen wir vielmehr die zweite Versuchung näher an. Von des Tempels Zinne soll Jesus springen. Zu welchem Zweck? Um dem Satan seine Messianität zu bezeugen? Schwerlich, denn der Satan ist ja nach seinem eigenen Wort davon überzeugt; er hält ja Jesu den Psalmspruch vor nicht als Frage, ob er sich an ihm bewähren werde,

sondern als Antrieb, weil er sich sicher bewähren werde. Es kann daher das Wunder nur, wie auch fast allgemein angenommen wird, auf die unten versammelte Menge berechnet gewesen sein. Also dem Volke, den Israeliten, soll Jesus eine Probe seiner Messianität geben, und das doch jedenfalls zu dem Zwecke, es zum Glauben an ihn zu bewegen. Wir haben schon oben ausgeführt, daß wörtlich verstanden gerade dies Wunder am wenigsten geeignet sein konnte eine tiefere Wirkung zu erzielen; einen Seiltänzer hätte das Volk wol angestaunt, wäre ihm neugierig nachgelaufen, aber nimmer hätte er auf diese Weise eine Herrschaft gründen können, nicht einmal eine irdische, geschweige eine geistige. Wir müssen die Sache eben bildlich nehmen. Auf des Tempels πτερύγιον stellt Satan Jesum. Dies Wort ist jedenfalls Uebersetzung des hebräischen כָּנָף. Mit diesem Worte wird Dan. 9, 27 der Tempel selbst bezeichnet, wie uns aus dem Zusammenhang hervorzugehen scheint, der auf die Zerstörung des Tempels hinweist. Er heißt aber so als das Aeußerste, die geistige Spitze des Bundesvolkes: das ganze geistige Leben desselben concentrirt sich nach dem Gesetz im Tempel. Es ist ganz ähnlich gemeint, als wenn Dan. 11, 31 der Tempel מָעוֹז genannt wird, das mir nicht auf die äußeren Befestigungen des Tempels bezogen werden zu müssen scheint (so z. B. C. B. Michaelis in den Annotat. uber.), sondern auch den Tempel als die geistige Burg Israels zu bezeichnen. Wie nun in jener Danielstelle כָּנָף den Tempel selbst als die ἀκμή Israels bezeichnet, so hat in unserer Stelle πτερύγιον die Bedeutung des Höchsten am Tempel in demselben Sinne. Die geistige ἀκμή des Judentums schattete sich Jesu symbolisch in dem äußeren πτερύγιον des Tempels ab. Schon die nicht häufige Bezeichnung Jerusalems als ἁγία πόλις (bei Matthäus) führt darauf, daß die Stadt als Mittelpunkt der Theokratie in Betracht kommt, noch schärfer wird derselbe Gedanke durch den Begriff ἱερόν ausgedrückt, und als Superlativ wird beigefügt: πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ. Daß hier ἱερόν und nicht ναός gebraucht ist, stimmt ganz wohl mit dem Zweck unserer Stelle; soll nämlich der Tempel als Mittelpunkt der Theokratie, der Vereinigung Gottes mit seinem Volke, in Betracht kommen, so darf der Vorhof, der allein für das ganze Volk betretbar ist,

nicht ausgeschlossen werden. Wollen wir also die Worte: „er stellte ihn auf die Zinne des Tempels" symbolisch fassen, so können sie nur bezeichnen, daß Jesus in den Mittelpunkt der Theokratie gestellt wird; der Messias, der selbst der Mittelpunkt derselben ist, soll durch sein ganzes Auftreten sich als denselben geltend machen, der, von dem geschrieben stand: **plötzlich** wird kommen zu seinem Tempel der Herr (Mal. 3, 1), soll nun wirklich plötzlich, allen sichtbar, in dem Centrum der Theokratie erscheinen. Und von da soll er hinabspringen; wohin? Doch nicht etwa in den gähnenden Abgrund (Jos. Ant. XV, 11. 5), sondern unter die versammelte Menge. Das kann, wenn es symbolisch genommen wird, kaum einen anderen Sinn haben, als daß er plötzlich, wunderbar, unvermittelt sich seinem Volk offenbaren soll. Wenn Jesus aufgetreten wäre, indem er sich dem ganzen Volke als sein Messias, als der ihm längst verheißene König darstellte, wenn er so ganz unvermittelt, unvorbereitet getreten wäre, so wäre das in der That solch ein Sprung gewesen auf dem geistigen Gebiete, als wenn er auf dem leiblichen sich von des Tempels Zinne herabgelassen hätte. Und ist es nicht in der That die Signatur der gesamten Wirksamkeit Jesu, daß er seine Messianität nicht zur Basis und zum Ausgangspunkte derselben machte, sondern sie vielmehr als Schlußstein des Gebäudes benutzte, daß er nicht zuerst den Glauben hieran verlangte, sondern vielmehr eine ethische Wirksamkeit zu entfalten suchte, das jedem Einzelnen Nothwendige ihm vor die Augen stellte, um so erst ein Verlangen nach dem Erretter zu erwecken? Man sehe nur das Evangelium Matthäi an: die erste grundlegende Wirksamkeit Jesu concentrirt sich in dem Rufe: *μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Matth. 4, 17), demselben Rufe, mit dem der Täufer aufgetreten war, und sie legt sich dann in der Bergpredigt auseinander. Wie nun in jener Summa nichts von Jesu als dem persönlichen Messias steht, so auch nicht in der Bergpredigt. Und weiter ist er geflissentlich bemüht, eine vorschnelle Anerkennung seiner Messianität zurückzudrängen und sich ihr zu entziehen. Das — wenigstens zum Theil — der Grund des wiederholten Verbots an die von seiner Hand Geheilten, nicht darüber zu reden. Das war weiter der Grund, warum Jesus beharrlich

den Glauben auf seine Wunder hin mit einem gewissen Mißfallen betrachtete, wie, abgesehen von manchem anderen bekannten Zuge, das sich recht schlagend in der Nacht des Verrathes zeigt, wenn er den Jüngern zuruft: *πιστεύετέ μοι — εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετέ μοι,* Joh. 14, 11. Erst im 16. Kapitel des Matthäus, als die Zeit seiner Wirksamkeit zu Ende geht, fordert er — gewissermaßen als Ertrag alles deß, was sie bisher gesehen und gehört — von seinen Aposteln das Bekenntnis, er sei der Messias. Und eben dahin gehört seine entschiedene Weigerung, je ein epideiktisches Wunder zu thun; darum weist er das wiederholte Verlangen der Pharisäer zurück, ein Zeichen am Himmel zu vollziehen, damit sie an ihn glaubten; denn nicht der Glaube an ihn ist sein unbedingtes Ziel, das er auf jede beliebige Art erreichen will, sondern nur ein Glaube, der auf das innerste Sehnen und Verlangen des Herzens nach einem Erlöser die Antwort ist. Also nicht durch einen Knalleffect, wenn der Ausdruck erlaubt ist, sich dem Volke als Messias darzustellen, sondern von innen heraus das Bedürfnis nach einem solchen und zugleich die Erkenntnis, daß er derselbe sei, zu erwecken: das ist der Weg gewesen, den Jesus eingeschlagen hat. Daß dieser Weg überaus mühsam sei, überaus langsam zum Ziele führe, lag am Tage; aber auch das Andere, daß er ziemlich das Gegentheil war von dem, was man auf Grund des Alten Testaments erwartete, daß daher nicht nur alle oberflächlichen Seelen, sondern auch manches tiefere und ernstere Gemüt daran Anstoß nehmen und sich ärgern werde.

Nicht allein der Täufer selbst, der Größte aller Propheten, hat es gethan, auch die Brüder Jesu haben ihm das Unpraktische seines Verfahrens vorgeworfen (Joh. 7, 3. 4). Und ließ es sich nicht versuchen, erst durch gewaltige Wunder auf sich aufmerksam zu machen, seine Person in den Mittelpunkt zu stellen, vor Allem die Anerkennung derselben zu erzwingen, um dann, wenn erst ein immerhin mehr äußeres Verhältnis hergestellt war, dasselbe zu vertiefen? Freilich, wenn Jesus so gehandelt hätte, so würden sich ihm Gefahren in den Weg gestellt haben, denen er auf der von ihm betretenen Bahn entgangen ist; er hat weder den Herodes noch den Pilatus um ihr Reich besorgt gemacht, im Gegentheil haben

sie, als man solche Besorgnisse ihnen octroyiren wollte, sie als völlig unbegründet zurückgewiesen. Ganz anders aber, wenn er von vornherein als König, als der verheißene Messias, das Volk um seine Person zu scharen gesucht haben würde; kaum würden da jene Beiden ihm ruhig zugesehen haben. Aber hatte er nicht solchen Gefahren gegenüber die ausdrücklichsten Verheißungen des Alten Testaments für sich? Und ihrer eine ist es, die den Kern der zweiten Versuchung bildet: Herodes und Pilatus waren solche Steine, an denen er seinen Fuß bei dem plötzlichen, unvorbereiteten Auftreten als aus der Höhe gesandter König des Volks, wie das in dem Sprung von des Tempels Zinne angedeutet ist, stoßen konnte, stoßen mußte. Und er hatte das Bewußtsein, gegen sie gesichert zu sein: meinst du nicht, daß mein Vater mir senden könnte mehr denn 12 Legionen Engel? — Aus dem Gesagten ergibt sich, wie naheliegend, wie nöthig die zweite Versuchung war. Der Doppelweg, wie wir ihn beschrieben haben, lag offen da. Vom Himmel her war Jesus soeben als König eingesetzt, was lag näher als dies Königtum nun in Anspruch zu nehmen und seine Rechte auszuüben? Nehmen wir hinzu, daß er so alle dem entsprach, was man vom Messias erwartete, daß er sich vor jeder Gefahr sicher wußte, daß seiner menschlichen Natur dieser Weg als der weitaus angenehmste erscheinen mußte, war der Entschluß nicht schwer genug, um ein wesentliches Moment der Versuchung zu bilden? Und was war es, das ihn den anderen Weg der unscheinbaren Arbeit wählen ließ, was ihn, statt in der Krone des Königs aufzutreten, nur als Prophet zu wirken bewog? Das Wort: du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen, involvirt die Entscheidung. Was will es sagen, Gott versuchen? Wenn in der Grundstelle Ex. 17 bei Massa und Meriba von einem Versuchen Gottes durch die Israeliten die Rede ist, so ist das Wesen der Versuchung nicht, die Absicht zu erproben, was man Gott bieten könne, ohne daß er zu zürnen anfange (so Hofmann, Die heilige Schrift II, 1. S. 212). Denn eine solche Absicht hat den Israeliten nach dem Zusammenhange völlig fern gelegen. Das vielmehr ist der Kern des Versuchens, daß der Mensch von Gott etwas verlangt, wozu er nicht berechtigt ist, daß er, statt sich gläubig in den dunkeln Willen Gottes zu er-

geben, verlangt, daß Gott seine Wege gehe. Es ist der Versuch Gott zu zwingen auf des Menschen Gedanken einzugehen. So wenn in der Wüste das Volk kein Wasser hatte, so ziemte es ihm, still zu harren, wie Gott helfen werde; daß sie aber Gott seinen Weg vorwerfen, lieber in Aegypten geblieben sein wollen, bestimmt verlangen, wann und wie Gott helfen soll, das constituirt das Versuchen Gottes. So ist es auch hier. Das ganze Leben Christi trägt den Stempel des demütigen Harrens und Wartens auf den Wink Gottes; wenn er seiner Mutter Bitte zu Cana zurückweist, so geschieht es, weil seine Stunde von dem Wink seines Vaters abhängt, wenn er nach dem Tode des Lazarus erst Tage lang wartet, so hat das denselben Grund. So aber war auch die ganze Art des Wirkens Jesu abhängig von dem Winke seines Vaters. Wie fängt er dasselbe doch an? Zwei Jünger des Johannes kommen, ohne sein Zuthun, auf Geheiß ihres Meisters zu ihm; er hat sie nicht zurückgewiesen, er hat sie aber auch nicht aufgesucht. Und das ist die Signatur seines ganzen Lebens: jedes Wunder, das er gethan hat, jede Rede, die er hielt, war durch die Verhältnisse hervorgerufen, durch irgend einen Hinweis äußerlicher oder innerlicher Natur, daß er so handeln sollte. Und daß er so sein Leben führen wolle, näher so auch sein Amt bis in's Kleinste hinein ganz und gar von dem göttlichen Wink abhängen lassen wolle, keinen Schritt über das hinausgehn, was ihm sicher und klar als Pflicht der gegenwärtigen Stunde erschien, das ist der zweite Entschluß, den er in der Wüste gefaßt hat; er hat es in dem Bewußtsein gethan, daß alles Andere ein Versuchen Gottes, ein Geltendmachen eigener Gedanken, ein Spielen mit dem göttlichen Schutze sei. Und darum hat er jeden Gedanken an ein plötzliches, unvermitteltes Geltendmachen seiner Würde, an ein königliches Auftreten zurückgewiesen.

Wir kommen zur dritten Versuchung. Auf einen hohen Berg stellt ihn Satan, das ist der leibliche Ausdruck des geistigen Vorgangs, und bietet ihm die Reiche der Welt an. Wir lassen die Frage unerörtert, ob nach einem bekannten biblischen, namentlich alttestamentlichen Symbol etwa schon der Berg die Bezeichnung der Weltmacht sein soll; wir sind auch, abgesehen hiervon, im Stande

den Vorgang zu deuten. Es ist unleugbare Thatsache, daß das Neue Testament den Satan als κοσμοκράτωρ faßt, und das Heidentum, den κόσμος im paulinischen Sinne, seiner Macht unterstellt; ob man das nun als Wahrheit gelten läßt oder nicht, daß es biblische Lehre ist, steht fest. Und schon der Gegensatz der dritten Versuchung gegen die zweite, der Weltreiche gegen die heilige Stadt, führt darauf, daß es sich jetzt um Jesu Verhältnis zum Heidentum handelt. Daß das messianische Reich nicht bloß Israel umfassen werde, sondern sich über die Heiden erstrecken, das ist ein wesentlicher Zug aller alttestamentlichen Prophetie, und haben wir die göttlichen Worte bei der Taufe Jesu richtig zum Theil auf Jes. 42 gegründet, so liegt auch in ihnen die Beziehung auf die Weltherrschaft schon gegeben. So begreift es sich denn von vornherein, daß Jesus, als seine messianische Aufgabe sich in der Wüste seiner Betrachtung unterzog, auch dies Moment in Erwägung ziehen mußte. Und wenn ihn etwa die nähere Ueberlegung im Voraus zu dem Resultate führte, daß die Art, wie er auftreten wollte, nicht als großer König, sondern in der Knechtsgestalt des Propheten, nicht geeignet sei, bei der Masse des Volks Anklang zu erwecken, wenn er im Voraus die Feindschaft bedachte, welche er erregen mußte, indem er den fleischlichen Erwartungen der Juden gegenüber trat, so mußte sich ihm die Frage stellen, ob er nicht etwa seine Wirksamkeit von vornherein über die Grenzen des Judentums ausdehnen, auch das Heidentum mit seinem Licht erleuchten wollte. Er brauchte noch gar nicht daran zu denken, außerhalb der Grenzen seines Vaterlandes in fernen Ländern den Heiden zu predigen, wie es einst im Spott ihm die Juden nachsagten (Joh. 7, 35); vielmehr mußte ja seine Wirksamkeit ihn mit den Heiden in Berührung bringen, die in und um Palästina wohnten, und hat es auch nach Ausweis der Geschichte gethan. Aber sehen wir hiervon ganz ab; wenn einmal die Herrschaft über die Heiden zu dem messianischen Bilde des Alten Testaments gehörte, so hat Jesus jedenfalls dies Moment in seine Ueberlegung aufnehmen müssen. Und was war die Versuchung, die sich ihm bei dieser Ueberlegung darbot? Daß der Satan, wenn er Jesu die Weltreiche als Lohn der προσκύνησις darbietet, nicht bloß ein einmaliges

äußeres Kniebeugen im Sinne gehabt haben kann, sondern eine Art der Wirksamkeit, die wesentlich ein solches *προσκυνεῖν* involvirte, das werden auch diejenigen zugestehen, die in der Versuchungsgeschichte einen äußeren Hergang erblicken zu müssen glauben. Es ergibt sich also auf jeden Fall die Frage, welch' eine Art der Wirksamkeit das gewesen sein könne, durch welche Jesus die Heidenländer gewonnen hätte, aber dabei dem Bösen verfallen wäre. Wenn von der *δόξα* der Welt die Rede ist, so ist der Ausdruck weit genug, um darunter alles Große und Herrliche zu begreifen, was die Welt damals in sich schloß. Der gewaltige Umfang des Reiches, das den orbis terrarum umspannte, oder auch alles, was die Kunst hervorgebracht und die Wissenschaft gefunden, was an Recht, Gesetz, Sitte, Bildung gewonnen war, alles, was das Leben lebenswerth macht, das findet in dem Ausdruck mit seinen Platz. Der geistige Gewinn aller früheren Jahrhunderte, von dem die damalige Zeit gesättigt war, stellt sich Jesu vor Augen. Wie vieles hatte das Heidentum auf seinem Wege geleistet; wollte Jesus das nicht in sein Reich als Moment aufnehmen? Er brauchte durchaus nicht eine tiefere wissenschaftliche oder gar künstlerische Bildung zu haben, um dies beurtheilen zu können; denn im römischen Reiche mußte sich jedem aufmerksamen und unbefangenen Beobachter der gewaltige Einfluß der Cultur nach außen und innen von selbst darstellen. Konnte er also nicht das, was das Heidentum geleistet hatte, anerkennen und dem Besitztum Japheths nur den Segen Sems noch hinzufügen? Das war die Versuchung, welche sich ihm nahen mußte, sobald der Gedanke in ihm klar wurde, daß auch das Heidentum an seinem Reiche theilhaben sollte. Und er sah ein, daß dies zu einem *προσκυνεῖν* des Satans ausschlagen würde, denn die ganze Cultur des Heidentums war im Zusammenhange mit der Sünde; durch und durch war sie mit sündigen Elementen verbunden und verquickt, die von ihr zu trennen gar nicht möglich war. Alle vergängliche Klarheit, die ganze *δόξα* des Heidentums mußte vergehen, wenn das Christentum Raum gewinnen sollte. Blicken wir in die Geschichte, so erhellt die Richtigkeit des Gesagten. Sobald der Glanz des Heidentums nach außen, seine staatliche Ordnung und Macht, sich mit dem Christentum verband, war die

Folge eine Verweltlichung des letzteren, und es ward offenbar, wieviel Sündliches in der staatlichen Ordnung, die das Altertum geschaffen, trotz alles Glänzenden war. Das Papsttum ist das Beispiel von dem, was Jesu eine solche Verbindung mit der heidnischen Staatsordnung eingetragen hätte. Und andererseits, so oft sich das Christentum an den Glanz des Heidentums nach innen angeschlossen hat, an seine Weisheit, ist es wiederum von seiner Höhe hinabgezogen worden. Der Gnosticismus ist das erste und nicht das letzte Beispiel, wieviel Verkehrtes und Unwahres in der heidnischen Wissenschaft mit beschlossen lag. Alles menschliche Sein, darum auch die humanistische, rein menschliche Entwicklung des Heidentums ist von der Sünde durch und durch afficirt, und deshalb mußte jeder Anschluß des Christentums an dieselbe es in Contact mit der darin liegenden Sünde bringen. Darum mußte es zunächst mit dem allen brechen und sich in Gegensatz dazu stellen. „Weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannt hatte, darum gefiel es Gott wohl, durch thörichte Predigt selig zu machen, die daran glauben.“ 1 Cor. 1, 21. Wie das Samenkorn in die Erde fallen und verwesen muß, damit es neue Lebenskraft gewinne; wie der irdische Leib zerfällt, damit die Blume eines verklärten Leibes emporkeimen könne: so mußte die ganze δόξα der alten Welt ersterben und verwesen, aber nur um durch die Macht des Christentums neu erweckt und zu höherer Vollendung geführt zu werden. Auf dem Schutt und Ruin des alten Staatswesens, der alten Cultur, des gesamten geistigen Ertrages der alten Welt hat das Evangelium das Alles neu erstehen lassen; aber ohne Verwesen gab es auch auf diesem Gebiet kein Auferstehen. Und so tritt auch das einfache Wort in helles Licht, mit welchem der Herr über diese Versuchung den Sieg gewinnt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen.“ Handelte es sich doch wirklich darum, ob allein das Reich Gottes das Ziel des Messias sein sollte, mit Hintansetzung alles Anderen, oder ob er irgend etwas für gleichwerthig damit erkennen wollte. Und steht das fest, daß der Satan volles Recht hatte zu sagen: ἐμοὶ ταῦτα πάντα παραδέδοται, hatte er, weil auch die schönsten Blüten des Heidentums mit der Sünde versetzt waren, darüber Macht und

Gewalt, so wird das Wort des Herrn in seiner schlagenden Kraft erst recht klar.

Resumiren wir nun. Die erste Versuchung hat es mit der Frage zu thun, ob Jesus das ihm geschenkte Amt und seine Würde zur eigenen Bequemlichkeit, zum eigenen Nutzen gebrauchen will, oder lediglich als Aufgabe und Dienst für Andere anwenden. Die zweite betrifft seine Stellung zu den Juden: ob er als König, gewaltig, mächtig, unvermittelt sich ihnen offenbaren will, oder in der Weise stillen, allmählichen Arbeitens an ihren Herzen sie fähig machen zu seinem Reich, darum handelt es sich; damit zugleich aber auch, ob er einem Leben entgegengehen will, das getragen wird von der jubelnden Gunst der Menge oder die Feindschaft aller derer erdulden, die nicht *ἔσω Ἰουδαῖοι* sind. Und die dritte Versuchung fragt ihn, wie er sich zum Heidentum zu stellen gedenkt: ob er sich an dessen bisherige Entwicklung mit ihrem, menschlich betrachtet, reichen Ertrage anschließen, oder mit dem Allen brechen will. So wird klar, daß in jeder Versuchung, wie wir im Voraus aus allen biblischen Analogien das erwarten mußten, der versuchliche Punkt der ist, in allen drei Fällen, ob Jesus sein Reich, zu dem er bestimmt war, für einen Raub hielt, oder in Selbstentsagung und Gehorsam nichts sein und thun wollte, als was der Vater ihm zeigte. Es waren Versuchungen, die allesamt der psychischen Natur des Herrn wohl bestechlich sein konnten, die aber zu besiegen einen Schritt weiter führte in der Durchdringung und Verklärung der niederen, irdischen Natur des Menschen mit dem göttlichen Geist in ihm. Es hat sich uns ferner ergeben, daß das ganze Wirken Christi nichts ist als ein großes Abweisen dieser Versuchungen, so daß sie in der That die Entscheidung involviren, von der sein Auftreten und Leben nachher abhängt, und kraft deren es sich so gestaltet, wie wir es in den Evangelien vor uns sehen. An den evangelischen Berichten sind wir gleichsam wie an der äußersten Spitze einer Wasserblume hinabgeglitten, um so von dem Aeußeren zum Inneren, von der Blume zur Wurzel zu gelangen, aus dem Spiegelbilde, wie es sich mit Farben der äußeren sichtbaren Welt umkleidet hat, zurückzuschließen auf das Wesen der geistigen, inneren Vorgänge. Und noch eine Bemerkung sei gestattet: — daß es uns

so möglich scheint, die Umstellung der zweiten und dritten Versuchung bei Lukas besser zu erklären, als es gewöhnlich geschieht. Wenn nämlich die zweite sich auf das Verhältnis Jesu zu den Juden, die dritte auf das zu den Heiden bezieht, so begreift es sich, daß Lukas, der für Heidenchristen schrieb, diese voranstellte, Matthäus, dessen Schrift auf judenchristliche Leser berechnet war, jene.

2.

Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium.

Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs.

Von

Klostermann in Kiel.

Außer den größeren Commentaren über das Deuteronomium von Schultz und Schröder und über den Pentateuch von Knobel und Keil, welche jeder in seiner Weise dem Liede Mose in Deut. 32 besondere Aufmerksamkeit zuwenden, haben uns die letzten Jahre auch einige verdienstliche Specialuntersuchungen über denselben Gegenstand gebracht, nämlich von Ewald (Bibl. Jahrbb. 1857), von Volck (1861) und die durch ihre Reichhaltigkeit ausgezeichnete von Kamphausen (1862). Die Hauptfrage, in deren Beantwortung auch die größten Differenzen stattfinden, ist für Alle die nach der Entstehungszeit des Liedes, und die Gründe der Entscheidung werden vor Allem aus dem Liede selbst entnommen. Wie unsicher die Untersuchung wird, sobald man nach anderen Anhalten sucht, läßt sich erkennen, wenn Volck am Ende der Nachweisung von Anklängen an unser Lied in anderen Schriften sagt, es erhelle aus seiner Sammlung jedenfalls, daß der Verfasser von Jes. 1 und der einiger Stellen des Buches Jeremia unser Lied gekannt haben; als ob das hinreichend wäre, die mosaische Abkunft

desselben zu bezeugen, trotzdem auf diese dort nirgends hingedeutet wird. Und so beschränkt sich denn Kamphausen auf die ungefährliche, aber auch wenig ergiebige Vergleichung mit Jer. 2—6. Diese Art der Vergleichung mit anderen Schriften hätte doch nur dann Werth, wenn sie uns weiter führte, als die vor Allem anzustellende Frage, wie sich die Abfassungszeit des Liedes Mose zu der des Buches verhalte, in welchem es auf uns gekommen ist. Wer wie Kamphausen nach Riehm annimmt, das Deuteronomium sei unter Manasse entstanden, und der sogenannte Deuteronomiker habe unser Lied als ein schon anderswoher literarisch fortgepflanztes aufgenommen, der brauchte ja nur diese Annahmen mit ihren Beweisgründen zu begleiten, um festzustellen, daß die Anfangsjahre des Manasse oder das Ende Hiskia's der Punkt seien, über welchen hinaus die Entstehung unseres Liedes angesetzt werden müsse. Dabei wäre dann freilich die doch schon von Ewald angeregte Frage in's Auge zu fassen gewesen, ob nicht Deut. 31, 14 bis 32, 44 einer älteren Schrift als dem Deuteronomium angehöre, und ob nicht nach Uebertragung des zuvor vom Deuteronomiker behaupteten auf den Verfasser dieser älteren Schrift nun noch höher hinaufzugehen und eine noch ältere Zeit bestimmt nachzuweisen sei; für Kamphausen lag das um so näher, als er (nach S. 294 f.) das abenteuerliche Verfahren Ewalds entschieden misbilligt, nach welchem auf Deut. 31, 14—23, ursprünglich ein judäisches, speciell messianisches Lied folgte, der überarbeitende judäische Deuteronomiker aber dieses judäische speciell messianische Lied gewaltsam beseitigte, um dafür ein ephraimitisches nur allgemein messianisches, welches ihm besser zusagte, an die Stelle zu setzen. Aber so müßig dieser Versuch zur Lösung eines Problems ist, dessen Vorhandensein doch erst constatirt sein müßte, ehe es den Forschungstrieb reizen könnte, so hat doch die andere Behauptung Ewalds (S. 64), schon der Verfasser des älteren Werkes habe jenes verdrängte Lied dem Mose zugeschrieben, ihren guten Grund, und in demselben Maße als sie sich bewahrheitete, würde die von Kamphausen (S. 283) aufgestellte Hypothese hinfallen, daß der Deuteronomiker unser Lied ohne Namen des Verfassers auf einer Rolle mosaischer Geschichten oder Gesetze gefunden habe. Unter diesen Umständen

war es eine entschiedene Förderung, daß Knobel sich einer genauen Untersuchung der Frage unterzog, wie die Einleitung zu unserem Liede sich zum Deuteronomium selber verhalte. Denn da stellte sich heraus, daß der sogenannte Deuteronomiker weder für die Aufnahme oder, wie Ewald es nennt, die Rettung (S. 63), noch für die letzte Gestaltung dieses Liedes verantwortlich zu machen sei, indem schon der sogenannte Jehovist dasselbe in seine Umgestaltung des elohistischen Werkes aufgenommen habe; und dieses auch wieder aus einem noch früheren Werke, welches Knobel die zweite Urkunde des Jehovisten nennt. Verhielte sich dieses so, und hätte die Anschauung Knobels über die Quellenverhältnisse des Pentateuchs Grund, so kämen wir auf diese Weise bis in die Zeit des Ahab zurück. Aber Knobel selbst geht noch weiter. Während Kamphausen der Einleitung Deut. 31, die unser Lied für mosaisch ausgibt, allen Werth abspricht, als einem unnatürlichen und gekünstelten Versuche, die unmögliche Abfassung durch Mose als möglich erscheinen zu lassen (S. 267), ist sie für jenen Veranlassung geworden, zu behaupten, der Verfasser jener alten Urkunde habe in unserem Liede nur die Ueberarbeitung eines noch älteren Schriftstückes gegeben, das er für mosaisch hielt und darum auch in seiner Ueberarbeitung noch als mosaisch bezeichnen konnte. Man sieht, welchen Respect sowol Ewald, als insbesondere Knobel der von Kamphausen verachteten Einleitung Deut. 31 unwillkürlich zollen, wenn sie, um dieselbe zu rechtfertigen, annehmen, sie beziehe sich auf ein anderes Stück als Deut. 32, auf ein Stück, dessen überkommene Art oder Benennung geeignet gewesen sei, den Verfasser der Einleitung zur Behauptung seiner mosaischen Abfassung zu bestimmen. Und wenn man nun hinzunimmt, daß Knobel ausdrücklich sagt, unser jetziges Lied Mose sei nur eine Ueberarbeitung des älteren und verhalte sich zu demselben etwa wie Obadja zu Jer. 49, 7—22 (S. 322), und daß Ewald (S. 65) vermuthet, der Inhalt des verdrängten älteren Liedes sei „wol ein ähnlicher“ wie der des jetzigen gewesen, und als „gewiß“ nur eine „ziemliche“ Verschiedenheit annimmt, sonst aber nur dieses anführt, daß das ältere bloß von Mose niedergeschrieben, das jetzige auch als vorgelesen oder laut gesprochen erscheine, so

will es einen bedünken, als ob die Kluft gar nicht so sehr groß sei, welche diese Kritiker von den alten Erklärern trennt, nach denen die Einleitung Kap. 31 eben nur das jetzige Lied Kap. 32 im Auge habe und mit gutem Grunde als wirklich altmosaisch bezeichne und beglaubige, als ob dagegen Kamphausen die Vorsicht und Besonnenheit, die er sonst bekundet, einigermaßen verleugnet haben müsse, indem er zu der Meinung kam, der Deuteronomiker habe unser Lied um seiner Stellung willen unter mosaischen Geschichten und Gesetzen für echt mosaisch gehalten, obgleich es sich so gar nicht verstehen ließ (S. 267), und habe dann seinen späteren Lesern die Unmöglichkeit, dasselbe von Mose herzuleiten, durch Erfindung der unnatürlichen Einleitung Kap. 31 in die urkundliche Sicherheit seiner mosaischen Herkunft umgewandelt. Aber dem sei, wie es wolle, trotz dieser weitgreifenden Differenz stimmen die genannten Kritiker doch darin zusammen — und das ist die Basis ihrer Aufstellungen —, daß die Charakterisirung des Liedes Mose in Kap. 31, 16—22 und unser jetziges Lied Mose nicht zu einander stimmen. Ließe sich diese Meinung als ungegründet darthun, so würde die Forschung über die Abkunft des in Rede stehenden Stückes eine ganz andere Richtung einschlagen müssen; jedenfalls wäre für Knobels Unterscheidung eines ursprünglichen und eines umgearbeiteten Liedes Mose kein Grund mehr abzusehen, und für Ewalds Behauptung von der Verdrängung des ursprünglichen Liedes durch das vom Deuteronomiker hier eingesetzte jetzige bliebe nur die von ihm gemachte Wahrnehmung übrig, daß in Kap. 31, 14—30 zwei verschiedene Einleitungen vorliegen, nämlich in Kap. 31, 14—22 die des älteren Werkes und Kap. 31, 23—30 die des Deuteronomikers, woraus auf zwei verschiedene Lieder geschlossen werden müsse. Was es hiermit auf sich habe, kann natürlich nur eine Untersuchung über das Verhältnis von Deut. 31, 23—30 zu Kap. 31, 14—22 ergeben. Diese läßt sich nicht trennen von der anderen über die Stellung, die dem ganzen Abschnitte Kap. 31, 14 bis Kap. 32, 47 im Deuteronomium zukommt, und da erst nach Beantwortung der letzteren der Werth einer Vergleichung des Liedes Mose Deut. 32 mit der Charakterisirung desselben in Kap. 31, 14—22 bestimmt werden kann, so scheint es am gerathensten,

zuerst zu erforschen, wie der Abschnitt Kap. 31, 14—30 und Kap. 32, 44—47 sich zu dem übrigen Buche des Deuteronomiums und wie seine einzelnen Theile zu einander sich verhalten, und erst zuzweit, wie Gang und Art des Liedes in Deut. 32, 1—43 dem entsprechen, was in Kap. 31 angekündigt ist. Zuvor bemerke ich nur, daß ich mir einen so hohen Flug, wie Ewald es kann, zu nehmen nicht getraue, bei welchem ich die Jahrhunderte und Jahre der altisraelitischen Geschichte klar genug unterschieden unter mir hätte, um sagen zu können: „nur in diesen Jahren kann dieses Lied entstanden sein", auch habe ich nicht so tief gegraben wie Knobel, daß ich von jedem Steine im Fundamente des Pentateuchs Lage, Alter, Herkunft und Farbe angeben könnte; ich beschränke mich rein auf das, was sich aus Deut. 31 u. 32 selber und der Stellung dieses Abschnittes im Deuteronomium über die Entstehungszeit unseres Liedes ausmachen läßt, ohne die Entscheidung davon abhängig zu machen, daß der Leser meine „corrumpirte" Anschauung vom Wesen der alttestamentlichen Weißagung oder von der Composition des Pentateuchs theile. Eben darum habe ich meine Untersuchung als Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs bezeichnet.

Während das ursprüngliche Deuteronomium, wenn man einige leicht als solche erkennbare Einschiebungen, z. B. Kap. 27, ausscheidet (vgl. Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments [1866], S. 6—8), in seinem ganzen Umfange von Kap. 5, 1 bis 28, 68 nichts ist, als eine Rede Mose in öffentlicher Volksversammlung, in welcher er mit Bezug auf die von Israel erlebte Erlösung aus Egypten, die Bundesschließung am Horeb, die wunderbare Führung und Erhaltung in der Wüste und Israels mannigfache Versündigungen das Volk vor seinem Uebergange über den Jordan zu muthigem Vertrauen und zu hingebender Treue gegen Jahve ermahnt, die es in der Beobachtung der ausführlich zusammengestellten Gebote über die Einrichtung seines Lebens in dem zu erobernden Lande bethätigen soll, und den Segen und den Fluch beschreibt, welchen die Treue oder Untreue nach sich ziehen werde,

ohne daß irgendwie eine nähere chronologische Fixirung jener Volksversammlung durch Beziehung auf die Erzählung des Buches Numeri zu erkennen wäre — wird doch weder die lange Wüstenwanderung als Folge der Versündigung zu Kadesch angeschaut, noch der Eroberung des Ostjordanlandes irgendwie außerhalb der später vorgesetzten Ueberschrift Kap. 4, 45—49 gedacht —, haben die im jetzigen Deuteronomium vorhergehenden Kap. 1—4 keine andere Bedeutung als die, das Verhältnis festzustellen, in welchem jene Rede Mose zu dem jetzigen Buche Numeri zu denken sei, sei es nun, daß auf dasselbe als Gesetzsammlung geblickt wird, wie Kap. 1, 1—3. 5, oder als Geschichtserzählung etwa von Num. 10, 11 an, wie in der Rede Kap. 1, 6 bis 4, 40. Es erklärt sich daher, daß diese Rede Mose vorwiegend Erzählung ist und als solche sich besonders auf die beiden Punkte richtet, die im ursprünglichen Deuteronomium unerwähnt geblieben, aber in der Erzählung des Buches Numeri von entscheidender Bedeutung sind, nämlich das Sterben der alten Generation in der Wüste und sein Grund, sodann die Eroberung des Ostjordanlandes. Aber es wird nicht bloß Bezug genommen auf das, was im jetzigen Buche Numeri als geschehen oder als für die Zukunft in Aussicht genommen berichtet ist, wie z. B. Kap. 3, 18—20 vgl. mit Num. 32, 1 ff., so daß man nun weiß, wie das ursprüngliche Deuteronomium rückwärts sich dazu verhalte, sondern es wird auch solches erwähnt, was außerhalb des jetzigen Buches Numeri sowie des Buches Josua als geschehen erzählt oder vorausgesetzt wird, nämlich im jetzigen Deuteronomium, namentlich in seinen letzten Kapiteln, und so im voraus das ursprüngliche Deuteronomium in den Rahmen eingefügt, welcher sich aus dem jetzigen Buche Numeri, dem Buche Josua und dem Zwischeninneliegenden ergibt. Daher jene sonderbare Notiz am Schlusse des erzählenden Theiles jener Rede Kap. 3, 29: „wir ließen uns nieder in dem Thale gegenüber von Beth Peor“. Wenn man nämlich Deut. 34, 6 liest, Mose sei begraben worden in dem Thale im Lande Moab gegenüber von Beth Peor“ und in der überkommenen Ueberschrift des ursprünglichen Deuteronomiums Kap. 4, 46: Mose habe jene Rede gehalten „in dem Thale gegenüber Beth Peor im Lande Sihons“, so erhellt nicht bloß, daß in

Kap. 3, 29 absichtlich aus diesen verschiedenen Bezeichnungsweisen eine dritte nur das beiden Gemeinsame enthaltende gebildet worden ist, sondern auch daß auf diese Weise die Rede Mose Deut. 5—28 eingegliedert wird in die Zeit zwischen dem Befehle Jahve's an Mose, auf den Berg zu steigen und nach einem Blicke über den Jordan und mit Zurücklassung Josua's als Nachfolgers zu sterben, und dessen Vollzuge. Es ist also bei Kap. 3, 29 auf Deut. 34, 5. 6 hingeblickt, und ebenso ist mit dem Blicke auf Deut. 34, 1, wonach Mose vom „Gipfel des Pisga“ das gegenüberliegende Land erschaut hat, in Deut. 3, 27 nicht wie Num. 27, 12 gesagt: „steige auf diesen Abarimberg“, sondern „steige auf den Gipfel des Pisga“. Man sieht hieraus, daß der Verfasser von Deut. 1, 1 bis 4, 44 sowol das ursprüngliche Deuteronomium Kap. 5—28, als auch Kap. 34, 1 ff. geradeso wie das Buch Numeri überkommen hatte, als er daranging, durch die Rede Kap. 1, 6 bis 3, 29 festzustellen, welches zeitliche und sachliche Verhältnis zwischen Deut. 5—28 und dem Buche Numeri rückwärts und Deut. 34, 1 ff. vorwärts obwalte. Aber nicht bloß auf Deut. 34, 1 ff., sondern auch auf Deut. 31, 14. 23 nimmt er zu ähnlichem Zwecke Rücksicht. Wenn man nämlich sieht, wie Num. 27, 19 Jahve befiehlt, Mose solle den Josua vor den Augen des versammelten Israel beauftragen: וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם, und demgemäß daselbst V. 23 erzählt wird: וַיְצַוֵּהוּ, dann aber, daß Deut. 31, 23 nach V. 14 gesagt ist, Jahve selber habe in der Stiftshütte und unter alleiniger Anwesenheit des Mose den Josua beauftragt (וַיְצַו) und gesagt (וַיֹּאמֶר): חֲזַק וֶאֱמָץ וְגוֹ, so erkennt man leicht, daß Deut. 3, 28 Rücksicht nimmt auf Num. 27, 19, wenn es heißt, Mose solle den Josua beauftragen, aber auch und zwar vorzüglich auf Deut. 31, 23, indem die Worte וְחַזְּקֵהוּ וְאַמְּצֵהוּ nur Umsetzung jener Ermahnung: חֲזַק וֶאֱמָץ sind. Der Verfasser von Deut. 1, 6 bis 4, 43 hat diese Worte, die sich sonst im Pentateuch nicht finden, in Bezug auf Josua überkommen, daher er schon Kap. 1, 38 darauf anspielt und Jos. 1, 6. 7. 18 dieselben wiederkehren; aber auch in demselben Zusammenhange, wie Deut. 31, 23, wo Jahve sie spricht, wie die Zurückweisung auf jene Stelle Jos. 1, 9 beweist; daß sie nicht von ihm zuerst auf-

gebracht seien, ergibt sich aus der Formel חָזָק וְאַמִּיץ Jes. 28, 2. Wir werden also sagen dürfen, daß jener Schriftsteller außer dem jetzigen Buche Numeri nicht bloß Deut. 34, 1 ff., sondern auch Deut. 31, 14—23 vorgefunden und mit dem ebenfalls überkommenen ursprünglichen Deuteronomium in geordneten Zusammenhang zu bringen gesucht habe.

Natürlich können jene Stücke nicht für sich bestanden haben und es ist auch noch möglich, den Zusammenhang zu erkennen, welchen sie vordem hatten. Denn zunächst Kap. 34, 1—9 schließt sich auf's engste an Num. 27, 12—23 und muß als Schluß des dort eröffneten Abschnittes gelten, welcher selber sich als Abschluß einer längeren Geschichtserzählung zu erkennen gibt und keineswegs so angelegt ist, daß Num. 28—36, geschweige denn das jetzige Deuteronomium in seiner Mitte Platz hätte; wol aber wird Deut. 33 zwischen seinem Anfange und Ende gestanden haben, was ich jetzt nicht weiter verfolge. Was aber das andere Stück anlangt, Deut. 31, 14—23, so könnte bei der oben besprochenen Discrepanz zwischen ihm und Num. 27, 19. 23 es scheinen, als ob sein Verfasser ohne jede Beziehung auf Num. 27 und Deut. 34 geschrieben hätte. Indessen der Abschnitt Deut. 32, 48—52, welcher hervorhebt, daß an demselben Tage, an welchem das Kap. 31, 14 in Aussicht Genommene geschehen sei, Mose auch den Befehl bekommen habe, aus seiner Führerstellung abzutreten und den Tod zu erwarten, welcher also den Kap. 31, 14 beginnenden Abschnitt fortführt, ist offenbar in der Absicht geschrieben, nach längerer Unterbrechung den Zusammenhang von Num. 27, 12—23 mit dem natürlichen Schlusse jenes Abschnittes Deut. 33. 34 wiederherzustellen und von dem Befehl Num. 27, 12—14 zu dem Bericht über seine Ausführung überzuleiten, welcher Deut. 34, 1—9 nachfolgt. Denn abgesehen davon, daß Kap. 32, 50. 51 augenfällig nur eine auf Num. 20, 24 ff.; 20, 12 f. Bezug nehmende verdeutlichende Paraphrase von Num. 27, 13. 14 sind, ist der Ausdruck Kap. 32, 49: עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה הַר נְבוֹ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מוֹאָב אֲשֶׁר־עַל־פְּנֵי יְרֵחוֹ absichtlich gebildet, um zu vermitteln zwischen demjenigen in Num. 27, 12: עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה und dem entsprechenden in Deut. 34, 1: וַיַּעַל — אֶל־הַר נְבוֹ רֹאשׁ הַפִּסְגָּה אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרֵחוֹ. Der Verfasser von

Kap. 31, 14—23 und Kap. 32, 48—52, wenn wir vorläufig Zusammenhang zwischen beiden Stücken annehmen, erzählt also nicht im Zusammenhange eines ihm eigenen selbständigen Werkes, indem er vielmehr die von ihm gegebenen Berichte nach rückwärts und vorwärts in das Gerüst eines älteren Werkes einzugliedern sucht. Wenn dieses aber einen längeren Bericht mit dem Abschiede des Mose von seinem Volke, wie er Num. 27, 12—23. Deut. 33. 34, 1—9 erzählt wird, abschloß, so muß die Einschiebung, durch welche der Erzähler von Deut. 31, 14—23; 32, 48—52 diesen abschließenden Abschnitt der älteren Schrift auseinandersprengte und dann wieder über dem Zwischeneingelegten zusammenschloß, umfänglicher gewesen sein, denn die bisher als sein Eigentum ermittelten Stücke, deren letztes ja nur der Wiederanknüpfung dient, und deren erstes unmittelbar hinter Num. 27, 23 ein unerträglich gewesen wäre. Wer nun erwägt, daß das älteste Werk mit der Volkszählung Num. 26 und mit der für den Fortbestand der Geschlechter und ihres Besitzes wichtigen Verordnung, welche die Bitte der Töchter Zelophchads veranlaßte, (Num. 27, 1—11) den Punkt erreicht hatte, wo ihm nur noch der Abschied des Mose Num. 27, 12—23. Deut. 33. 34, 1—9 zu erzählen blieb; und zweitens bedenkt, daß zwischen Num. 27, 23 und Deut. 33. 34, 1—9 eine Reihe von Verordnungen, Maßnahmen und alten Urkunden eingesetzt ist, welche wieder mit einer durch die Töchter Zelophchads verursachten, die frühere Verordnung näher beschränkenden Verfügung schließt (Num. 36, 1—12), der wird, da das jetzige Deuteronomium von Kap. 1—28 erst später zwischeneingekommen ist, gegründeten Anlaß zu der Annahme haben, daß Deut. 31, 14 sich ursprünglich an Num. 36, 13 anschloß, daß der Verfasser Deut. 31, 14—23 u. 32, 48—52 und kein Anderer es war, von welcher Num. 28—36 zusammengestellt, mit Deut. 31, 14—23 in die Erzählung Num. 27, 12—23. Deut. 33. 34, 1—9 eingehoben und die entstandene Unterbrechung durch das Stück 32, 48—52 wieder gut zu machen gesucht hat. Als Muster diente ihm dabei die älteste Schrift selber, indem er, wie sie von der Verordnung über die Töchter Zelophchads Num. 27, 1—11 durch den Befehl Jahve's Num. 27, 12—14 zu der Bestellung Josua's Num. 27,

15—23 und von dieser durch das poetische Abschiedswort des Mo
Deut. 33 zu der Erzählung von seinem Tode übergeleitet hatte, n
auch er von einer zweiten Verordnung in Betreff der Töchter Zelop
chads Num. 36 durch den ähnlichen Befehl Jahve's Deut. 31, 1
durch die Bestellung Josua's und durch ein anderes poetisches A
schiedswort des Mose Deut. 32, 1—43 in die Erzählung der älte
Schrift über Mose Tod zurückführte. Daß er bei seiner Ergä
zung aus alten und zum Theil sehr werthvollen Urkunden u
Ueberlieferungen schöpfte, dafür bietet Num. 33 einen von all
Kritikern anzuerkennenden Beleg. Wir dürfen demnach weiter ge
und sagen, daß der Verfasser von Deut. 1, 6 bis 4, 4
als er das selbständig überlieferte ursprüngliche Deuteronomi
Deut. 5—28 mit dem überkommenen Buche Numeri in geordne
historischen Zusammenhang zu bringen unternahm, das Buch Num
so vorfand, daß Deut. 31, 14—23 und Deut. 32, 48 b
34, 9 seinen Abschluß bildeten, oder wenigstens Bestandtheile sei
Schlusses waren. So erklärt es sich, daß die Rede Deut. 1,
bis 4, 40, wo sie die Situation der deuteronomischen Ges
gebung beschreibt, gleichmäßig Rücksicht nimmt auf das, was
Num. 27 wie in Deut. 31—34 darüber zu finden war. D
Verfasser wird es also auch gewesen sein, der Deut. 31, 14
von Num. 36, 13 durch Einsetzung des Deuteronomiums abtren
und den gestörten Zusammenhang durch die Rede Deut. 1, 6 b
4, 40, namentlich in ihrem ersten Theile nach rückwärts n
zu knüpfen suchte. Bestätigt wird dieses dadurch, daß nicht bl
Num. 27, 12—23; 32, 1—5. 16—42 sich deutlich als die Quell
erkennen lassen, welche einem großen Theile der Erzählung in je
Rede zu Grunde liegen, sondern auch, was noch nicht genug b
achtet ist, daß die Rede Mose Num. 32, 6—15 dem Verfa
jener Rede geradezu als Muster gedient hat, endlich aber die
was meines Wissens noch Niemand erkannt hat, daß jener Verfa
den Widerspruch in der Zahl der Freistädte, welche nach Nu
35, 9—15 sich auf sechs belaufen soll, nach dem älteren deute
nomischen Gesetze Deut. 19 aber ursprünglich nur auf drei, dadurch
heben sucht, daß er auf Grund von Num. 35, 14 folgert, d
drei transjordanischen müsse Mose schon vor der Rede Deut. 5—2

mmt haben (Deut. 4, 41—43), wenn derselbe trotz Num. 35, 15 in jener Rede (Deut. 19) nur die Festsetzung von dreien erte, wie um so leichter annehmbar erschien, als jene Rede it. 5—28 von einer transjordanischen Eroberung, durch welche Theil Israels jenseits des Jordans zu wohnen gekommen sei, ls wußte oder wenigstens nichts sagte (Deut. 4, 41—43).

Aber wie derjenige, welcher das alte Deuteronomium in den luß des früheren Buches Numeri einzusetzen unternahm, zu em Behufe Deut. 1 bis Kap. 4, 44 **vorsetzte**, um einen geteten Uebergang von Num. 27—36 zum Deuteronomium, Kap. -28, zu gewinnen, so hat er auch an dieses auf der anderen te Reden Mose **angehängt**, welche dazu dienen können, zwischen it. 28, 68. 69 und dem aufgesparten, nach der obigen Nachjung mit Kap. 31, 14 beginnenden Schlusse des früheren Buches meri zu vermitteln. Denn zunächst die Rede Mose, welche Kap. 30 folgt, und deren Einleitung Kap. 29, 1 ganz derjenigen p. 5, 1 nachgebildet ist, hat unser Verfasser nicht vorgefunden, sie sich ganz und gar auf den Segen und Fluch zurückbezieht, che in Kap. 28 geschrieben stehen, obwol einige Eigentümlichen in Gedanken und Ausdruck es wahrscheinlich machen, daß bei er Abfassung ältere Sprüche und Weißagungen berücksichtigt rden. Es kann sehr auffällig erscheinen, daß unser Verfasser alte Deuteronomium und gerade sein Schlußkapitel Kap. 28 t einer solchen Rede Mose begleitete, die auf den ersten Blick h nur wieder dasselbe sagen konnte. Indessen wenn man genauer sieht, so ergibt sich, daß die Rede sich gerade durch solche Elemente unterscheidet, die geeignet sind, in den aufgesparten Schluß s früheren Buches Numeri überzuleiten. Zunächst nämlich fällt r Satz Kap. 29, 3 auf: „und nicht hat euch Jahve ein Herz geben zu erkennen" u. s. w., der in diesem Zusammenhange um so emder erscheint, als der Gedanke gar keine weitere Verwendung ndet; sodann dieses, daß offenbar in Nachahmung von Kap. 5, 3 ach der umgekehrten Seite hin mit Nachdruck Kap. 29, 13. 14 etont wird, der jetzt geschlossene Bund mit seinen Flüchen und dem Gelöbnisse Israels reiche über die gegenwärtige Generation hinaus und werde sich an demjenigen zum Unheile kräftig erweisen, der in

Zukunft meine, an seinen Inhalt nicht gebunden zu sein (V. 18—20).
Endlich bildet einen Haupttheil dieser Rede die ferne Zukunft, nämlich
die schließliche Bekehrung, Heimführung und endgültige Verherrlichung
des in der Noth der Zerstreuung zur Erkenntnis gebrachten Israel
(Kap. 30, 2—10); vorausgesetzt ist dabei, daß Israel nach anfänglichem Segen in einer späteren Generation unter den Fluch falle
der Kap. 29, 19—27 beschrieben war, und zwar so, daß des Uebels
der Zerstreuung in besonders gewichtiger Weise gedacht wurde. Dagegen
wird im ursprünglichen Deuteronomium diese Zukunft nicht in's Auge
gefaßt, indem der Blick für den Fall des Ungehorsams über
den Fluchzustand, mit dem er sich strafen wird, nirgends hinaus
reicht. Es ist daher entschieden Absichtlichkeit, wenn unser Verfasser sowol in der einleitenden Rede Kap. 4, 29—31, als besonders
in dieser ausleitenden das ursprüngliche Deuteronomium nach jener
Seite hin zu ergänzen sucht. Fragen wir nun, worauf denn die
Hervorhebung dieser drei Punkte gerade in der Rede Kap. 29. 30
abziele, so zeigt sich beim Blicke auf den nachfolgenden Abschnitt
Kap. 31, 14 bis 32, 44, daß eben sein Verständnis auf solche
Weise vorbereitet wird. Durch Kap. 29, 3 nämlich wird im Voraus
hingewiesen auf den gegenwärtigen Mangel rechter Erkenntnis in
Israel, welcher nach Kap. 31, 14—23 den Anlaß zu dem in
Kap. 32, 1—43 aufbewahrten Zeugnisse für die Zukunft gebildet
hat, und auf die Thorheit des Volkes, welche in Kap. 32, 6. 15 ff. 28
gerügt wird. Wenn nämlich Israel jetzt in voller Erkenntnis
würdigte, was Jahve nach Kap. 29, 1. 2. 4—6 an ihm gethan
hat, so würde die Versündigung nicht möglich sein, welche Deut.
32, 1—43 als geschehen in's Auge faßt. Ferner entspricht sich
die Art und Weise, wie Kap. 29, 13 ff. die Verbindlichkeit des
heutigen Bundesschlusses und die Geltung seiner Flüche auch für
die künftige Generation betont wird, und wie andererseits in dem
Abschnitte Kap. 31, 14 bis 32, 43 das Strafschicksal einer künftigen
abgöttischen Generation schon von Mose im voraus gezeichnet war.
Und wenn endlich in der Voraussetzung, daß Israel zuerst Segen
erfahren, dann dem Fluche verfallen werde, in Kap. 30, 1—10
von der endlichen Wendung des Fluchzustandes zum Heile die Rede
war, so entspricht dieses augenfällig dem Umstande, daß sowol nach

p. 31, 20, als nach Deut. 32, 8—15 das Volk zuerst Segen haben, n nach Kap. 31, 17. 18 und Kap. 32, 19—33 für seinen Abfall er den äußersten Fluch kommen wird, und daß Deut. 32, 34—43 Frucht der durch den Fluch erzielten Besinnung eine endliche ederannahme Israels durch Jahve in's Auge gefaßt ist, zu deren rbeiführung nach Kap. 31, 19. 21 und Kap. 32, 2. 3 das phetische Lied Mose als Bußpredigt mithelfen sollte.

So ist denn diese Rede ganz dazu angethan, den Abschnitt Kap. , 14—23, sofern er Einleitung zu Kap. 32, 1—43 ist, und dadurch eingeleitete Lied mit dem ursprünglichen Deuteronomium p. 5—28 in Zusammenhang zu setzen. Aber jener Abschnitt hält auch die Bestellung Josua's, welche ihn an Mose Statt zum hrer Israels macht und durch Verheißung des göttlichen Bei- ndes für seinen Beruf ermuthigt (Kap. 31, 23). Um auch nach ser Seite hin wieder in den Zusammenhang der Erzählung über Abschied des Mose von seinem Volke, wie sie das ursprüngliche ch Numeri gab, zurückzulenken, läßt unser Verfasser auf die de Kap. 29. 30 eine neue folgen Kap. 31, 1—8, die sowol h Num. 27, 15—23 als nach Deut. 31, 14. 23 gebildet ist. enn der Ausdruck Kap. 31, 2. 3 nimmt auf das Wort Jahve's m. 27, 12, auf das Wort Mose Num. 27, 17 und auf das ort Jahve's Num. 27, 18—21 als ein schon erfolgtes Bezug. agegen ist Kap. 31, 7. 8, wo nach Sam. Vulg. Syr. für תָּבֹא zu lesen ist תָּבִיא, eine buchstäbliche Entlehnung aus Deut. l, 23, und wenn zufolge der obigen Erörterung unser Verfasser n Ausdruck Kap. 3, 28 gebildet hat, um zwischen der Beauf- agung Josua's durch Mose, welche Num. 27, 19. 23, und zwischen r durch Jahve, welche Deut. 31, 14. 23 erwähnt ist, zu ver- itteln, so bleibt er nur sich treu, wenn er Kap. 31, 1—8 vor ner Volksversammlung, der er zugerufen חִזְקוּ וְאִמְצוּ (V. 6), Mose den Josua herbeirufen und zu ihm sagen läßt: חֲזַק וֶאֱמָץ V. 7). Ehe der Verfasser aber nun den vorbehaltenen Schluß des üheren Buches Numeri brachte, erzählte er noch Kap. 31, 9—13, elche Fürsorge Mose getroffen, um dem feierlichen Acte der deu- ronomischen Gesetzespromulgation auch für die Zukunft nachhaltige Wirkung zu sichern; V. 9 ist da bloße Einleitung, und alles Gewicht

liegt auf dem Befehle, daß alle sieben Jahre das jetzt zuerst vor
tragene Gesetz durch neuen Vortrag vor dem versammelten Vo
in der Kenntnis Israels erhalten werde. Zu dem Ende mußte
geschrieben und unter den Händen derer sein, welche den leiten
Mittelpunkt der Volksversammlung bildeten, weshalb denn auch die
beides in V. 9 angedeutet wird.

Damit stehen wir vor dem uns hier vor Allem angehen
Abschnitte Kap. 31, 14 bis 32, 52. Nachdem wir durch vo
läufigen Ueberblick erkannt haben, daß der Verfasser des jetzig
Deuteronomiums in Kap. 31, 14 bis 34, 12 den Schluß d
früheren Buches Numeri zum Schlusse des nunmehr mit de
Deuteronomium als zweitem Theile organisch verbundenen Buc
umgestaltet habe, und wie er es anfing, das überkommene ursprün
liche Deuteronomium Kap. 5—28 in den geschichtlichen Fo
schritt des Buches Numeri einzugliedern, müssen wir den Absch
Deut. 31, 14 bis 32, 52 nach dem Verhältnisse seiner einzeln
Theile genauer in's Auge fassen und besonders die Frage
beantworten suchen, was dem Schlusse des früheren Buc
Numeri angehöre und was dem Verfasser des jetzigen Deuteronomium
Das Hauptmittel der Entscheidung bietet nur noch die Verschiede
heit der Schreibweise, deren Aufzeigung zu gleicher Zeit die nachträgli
Probe sein wird für die Richtigkeit unserer früheren Scheidung d
Abschnittes Deut. 31, 14—23; 32, 48—52 von dem übrig
Deuteronomium. Uebrigens hat es hier keinen Werth, zwischen d
Schreibweise des ursprünglichen Deuteronomiums und der sein
Einordners zu unterscheiden, da der letztere jene nicht bloß da
nachahmt, daß er vorzugsweise Reden des Mose gebraucht, um vo
und hinten das überkommene Deuteronomium zu verbinden, sonde
sich auch alle hervorstechenden Eigentümlichkeiten, welche den S
dieses Buches von dem der übrigen Bücher unterscheiden, so sehr zu eig
gemacht hat, daß selbst Graf noch den Verfasser von Deut. 5—
mit dem von Deut. 1—4 identificiren zu müssen meinte.

Ein ebenso wichtiges Indicium, wie der Gebrauch der Nam
Jahve und Elohim bei der Scheidung der Quellen in der Gene
darbietet, ist für die Aussonderung dessen, was dem Deuteronomiu
nicht angehört, der Umstand, daß dasselbe nie den Namen יִשְׂרָאֵל

für das Volk gebraucht. Dasselbe geschieht nur in den Ueber- und Unterschriften Kap. 1, 3; 4, 44. 46; 28, 69, während dagegen Kap. 3, 18; 24, 7; 23, 18 jener Ausdruck nur den Theil vom Ganzen bezeichnet und בְּנֵי יִשְׂרָאֵל an letzter Stelle nicht anders gemeint ist, als בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל ebendas. und בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל Kap. 22, 19. Wo in der Erzählung das Volk mit diesem Ausdrucke bezeichnet wird, kann man sicher sein, daß hier eine citirte oder aufgenommene Quelle redet, wie Kap. 10, 6. Abgesehen von Kap. 32, 8; 33, 1; 34, 8. 9 finden wir denselben aber constant in Kap. 31, 14—23, nämlich V. 19. (bis) 22. 23, sodann wieder in Kap. 32, 48—52, nämlich V. 49. 51. (bis) 52. Der letztere Abschnitt ist bei seiner Einheitlichkeit dadurch sofort als nichtdeuteronomisch gekennzeichnet, aber auch der erstere. Denn Kap. 31, 23, wo der betreffende Ausdruck vorkommt, gehört mit Kap. 31, 14. 15 zusammen, und Kap. 31, 22. 19 lassen sich außer Zusammenhang mit den je vorhergehenden Versen nicht denken. Dagegen ist dem Deuteronomium die Bezeichnung כָּל־יִשְׂרָאֵל eigen, welche sich im Pentateuch sonst nur Ex. 18, 25 nach der Präposition מִן mit Nachdruck und Num. 16, 34 mit einem beschränkenden Relativsatze gesetzt findet, dagegen im Deuteronomium allein bei der doch sehr spärlichen Erzählung Kap. 1, 1; 5, 1; 27, 9; 29, 1; 31, 1; 7. 11 (bis), im Buche Josua gar 17mal angetroffen wird. Hiernach dürfen wir Kap. 32, 45—47 sofort für deuteronomisch halten. Daß Kap. 31, 14—23 nicht deuteronomisch sei, bestätigt sich nun durch eine Reihe anderer Erscheinungen; zuerst die, daß hier in der Erzählung Jahve redend eingeführt wird, während das Deuteronomium zwar den Mose auf Jahve's Befehl reden und seinerseits sich auf Worte Jahve's zurückbeziehen oder auch direct anführen läßt, nie aber Jahve unmittelbar redend vorführt; sodann die, daß V. 14. 15 von der Stiftshütte und der Wolkensäule geredet wird (welche letztere dem Verfasser von Deut. 1—4 allerdings nach Kap. 1, 33 nicht unbekannt ist), während das Deuteronomium in der Erzählung der Wolkensäule nie, und wenn auch der Lade des Bundes, so doch der Stiftshütte überhaupt nicht gedenkt.

Ferner הִתְיַצֵּב V. 14 findet sich im Deuteronomium nur vom Stand behalten Kap. 7, 24; 9, 2; 11, 25 und Josua 1, 5,

während es in den vorderen Büchern im Sinne von „sich aufstellen sehr üblich ist und gerade so wie hier V. 14 in Num. 11, 1 und überhaupt bei Entgegennahme von Offenbarungen Jahve Ex. 19, 17; 34, 5 sich wiederfindet. In V. 16 steht הִנֵּה m Suffix, um auf Künftiges hinzuweisen; so kommt es nie im Deu teronomium vor, obwol וְהִנֵּה Kap. 13, 15; 17, 4; 19, 18, abe in derselben Formel, und Kap. 1, 10 mit Suffix angetroffen wird Der Ausdruck הָעָם הַזֶּה steht im Deuteronomium nur noch Ka 5, 25, dagegen im Exodus zehn Mal, in Numeri vierzehn Mal ״זָנָה אַחֲרֵי, wofür im Deuteronomium הָלַךְ אַחֲרֵי gesagt wird findet sich von der Hingabe an andere Mächte als Jahve E 34, 15 f. Lev. 17, 7; 20, 5 f. Num. 15, 39, aber außer hie nie im Deuteronomium. Der Ausdruck אֱלֹהֵי נֵכָר, hier gewähl mit Bezug auf אֵל נֵכָר Kap. 32, 12, findet sich mit Artikel Gen 35, 2. Jos. 24, 23, ohne Art. Jos. 24, 20; עָזַב vom Verlasse Jahve's entscheidet nicht, da es außer hier und Jos. 24, 16 auc in Deut. 28, 20 gebraucht ist.

Ferner הֵפֵר, das in Leviticus und Numeri vom Brechen de Bundes, göttlichen Befehles (Num. 15, 31), menschlicher Pflichten wie namentlich in Num. 30, gesagt wird, fehlt im Deuteronomium Selbst die Formel בַּיּוֹם הַהוּא, wofür das Deuteronomium regel mäßig בָּעֵת הַהִוא sagt, kommt zwar Kap. 21, 23; 27, 11 vor, aber nur in dem Sinne „an demselben Tage", nicht in dem weit schichtigeren „in jener Zeit", wie hier V. 17. Auf הִסְתִּיר פָּנָיו V. 17 darf man kein Gewicht legen, da diese Formel im ganzen Pentateuch nicht begegnet und hier im Hinblicke auf Deut. 32, 20 gewählt worden ist. Ebensowenig auf den Ausdruck רָעוֹת רַבּוֹת וְרָעוֹת V. 17. 21 und הָרָעוֹת V. 17, welcher mit Rücksicht auf Deut. 32, 23 gewählt ist, sonst aber im Pentateuch nicht vorkommt. Es ist allerdings beachtenswerth, daß, während in Kap. 31, 17—21 constant der Plural gebraucht wird, in demselben Sinne Kap. 31, 29 der Singular הָרָעָה erscheint. Der Ausdruck פָּנָה אֶל־ V. 18, wie er Lev. 19, 31; 20, 6 in ähnlichem Zusammenhange und Lev. 19, 4 ebenso wie hier von der Hingabe an Götzen vorkommt, findet sich so im Deuteronomium nicht, obwol die beiden Stellen Kap. 29, 17; 30, 17, wo das Verbum פָּנָה

vom Herzen prädicirt wird, im Hinblick auf unsere Stelle gebildet zu sein scheinen. In V. 19 steht שִׂים בְּפִי wie Ex. 4, 15. Num. 22, 38; 23, 5. 12. 16, während das Deuteronomium an der einzigen Stelle, wo der Ausdruck paßte, das seltenere נָתַן בְּפִי gebraucht (Kap. 18, 18); הָיָה לְעֵד בְּ׳ V. 19 steht hier im Pentateuch zuerst und mit Rückblick darauf erst auch V. 26. Das Wort נִאֵץ V. 20 findet sich im Deuteronomium nicht, begegnet uns aber Num. 14, 11. 23; 16, 30; ganz singulär ist עָשָׂה יֵצֶר V. 21 und im Deuteronomium jedenfalls das in vorderen Büchern öfters gebrauchte בְּטֶרֶם und טֶרֶם. Wir dürfen es hiernach als reichlich erwiesen ansehen, daß Kap. 31, 14—23 nicht von dem Verfasser des jetzigen Deuteronomiums herrührt, vielmehr aus dem früheren Schlusse des Buches Numeri aufgenommen ist. Dennoch ist an einer Stelle, welche selbst der Sorgfalt Knobels entgangen ist, die Hand des Deuteronomikers zu bemerken. Wenn Knobel nämlich (auf S. 321) den 16. Vers umschreibt „und den Fremdgöttern des Landes, wohin es komme, nachhuren", so hat er weder das בְּקִרְבּוֹ erklärt, welches er doch unmöglich auf הָאָרֶץ zurückbeziehen konnte, oder, wie Keil gar versucht, auf שָׁמָּה, wo es dann bedeuten soll „mitten hinein", noch auch den ungeheuerlichen Ausdruck „Fremdgötter seines künftigen Landes" gerechtfertigt. Denn אֱלֹהֵי נֵכָר sind Götter, welche nicht dem eigenen Lande, sondern der Fremde, dem Auslande angehören; das Land aber, von welchem hier geredet wird, ist durch den Relativsatz als das Israel eigene, im Gegensatze zur Fremde bezeichnet. Erinnert man sich aber, daß das Deuteronomium Israels Land 6mal bezeichnet mit „das Land אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ oder אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים וְגוֹ und 8mal ebenso nur mit Anwendung von בּוֹא statt עֹבֵר, so liegt die Vermuthung nahe, daß der Ausdruck הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה erst vom Deuteronomiker zugesetzt sei. In den oben summirten Stellen folgt freilich überall לְרִשְׁתָּהּ auf שָׁמָּה; indessen, da bei hier folgendem בְּקִרְבּוֹ der Satz sonst gar zu schwerfällig geworden wäre und der Deuteronomiker wenigstens in Kap. 3, 21 das לְרִשְׁתָּהּ bei jener Formel fortgelassen hat, so kann dieses Fehlen von לְרִשְׁתָּהּ der Annahme, daß הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָ׳ שָׁ׳ von jenem Schriftsteller ein=

gesetzt sei, keine Schwierigkeiten bereiten. Dieselbe wird aber von einer anderen Seite nothwendig, sofern erst durch Weglassung dieser Worte ein klarer und zusammenhängender Sinn entsteht. Denn dann steht בְּקִרְבּוֹ, welches in jedem Falle auf הָעָם הַזֶּה zurücksieht und mit dem in V. 17 folgenden בְּקִרְבִּי verglichen sein will, in richtigem Gegensatze zu נֵכָר. Das ist die Sünde des Volkes, daß es der Fremde angehörige Götter in seiner Mitte nicht bloß zuläßt, sondern auch ihnen zu liebe sich Jahve entzieht. Und diese Auffassung bestätigt sich, wenn wir die schon oben angeführten, hier zunächst in Betracht kommenden Stellen Gen. 35, 2. Jos. 24, 20. 23 vergleichen, wovon die letzten beiden und unsere Stelle offenbar in Beziehung aufeinander stehen. Gen. 35, 2 heißt es אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם; Jos. 24, 23: אֱלֹהֵי הַנ״ א״ בְּקִרְבְּכֶם, und da in diesen Stellen das Relativ dem Artikel entspricht, welcher hier fehlt, so muß unser Ausdruck lauten אֱלֹהֵי נֵכָר בְּקִרְבּוֹ. Es ist nun leicht zu sehen, weshalb der Deuteronomiker jene Näherbestimmung הָאָרֶץ א׳ הוּא בָא שָׁמָּה einschob, nämlich um hervorzuheben, daß nicht etwa schon jetzt in Israels Mitte fremde Götter geduldet seien, sondern daß die Gefahr von den neuen Göttern drohe, welche Israel mit seinem Einkommen in das verheißene Land werde kennen lernen; denn nach Deut. 32, 17: אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם und חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ und לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיהֶם konnte der Verfasser von Kap. 31, 14—23 mit seinen אֱלֹהֵי נֵכָר und אֱלֹהִים אֲחֵרִים V. 18. 20 keine anderen meinen, als welche bei der zukünftigen Niederlassung in Kanaan kennen gelernt würden.

Hat hiernach der Deuteronomiker in den herübergenommenen Schluß des Buches Numeri erklärende Glossen eingestreut, wo es der beabsichtigte Zusammenklang mit anderen Stücken wünschenswerth machte, so darf es nicht befremden, daß er auch längere Sätze selbständig zwischenschiebt, die dazu dienen, das Verhältnis zwischen seiner Erzählung und der aufgenommenen fremden klar zu stellen. Dieses ist der Fall zunächst bei dem Abschnitte Kap. 31, 24—29, welchen ich ganz dem Deuteronomiker beilege, in entschiedenem Widerspruch gegen Knobel, welcher V. 24—26 dem Deuteronomiker abspricht, während allerdings über V. 27—29 kein Zweifel

ſt. Der singuläre Ausdruck עֹרֶף הַקָּשֶׁה entspricht dem deuterono-
mischen הִקְשָׁה עֹרֶף Kap. 10, 16; קְשִׁי Kap. 9, 26; קְשֵׁה עֹרֶף
Kap. 9, 6. 13, allerdings auch im selben Zusammenhange Ex. 32, 9;
33, 3. 5; 34, 9. Der andere מַמְרִים הֱיִיתֶם עִם יְיָ ist specifisch
deuteronomisch Kap. 9, 7. 24, woselbst auch ähnliche Zeitbestim-
mungen, wie hier damit verbunden sind. Die Aufforderung V. 28:
הַקְהִילוּ אֵלַי hat ihres Gleichen Kap. 4, 10; זִקְנֵי שִׁבְטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם
ist ähnlich wie Deut. 29, 9: שִׁבְטֵיכֶם זִקְנֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם; הָעִיד בָּם אֶת
הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ steht ebenso im Pentateuch nur Deut. 4, 26;
30, 19 und ohne den Accusativ in gleichem Zusammenhange
Deut. 8, 19 und 32, 46. Ferner הִשְׁחִית absolut gesetzt von der
Verkehrung des Verhaltens zu Jahve findet sich nur noch Deut.
4, 16. 25, während die übrigen Bücher שִׁחֵת gebrauchen (Ex.
32, 7 = Deut. 9, 12; und Deut. 32, 5). In gleichem Zu-
sammenhange begegnet uns סוּר מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי nur noch Deut.
9, 12. 16 = Ex. 32, 8. Deut. 11, 28 und in ähnlicher Wen-
dung סוּר Deut. 5, 29; 17, 11. 20; 28, 14; „der Weg, welchen
befohlen“ Deut. 5, 30; 13, 6; und סוּר absolut Kap. 11, 16;
17, 17, mit מֵאַחֲרֵי Kap. 7, 4. Die Redensart עָשָׂה אֶת־הָרַע
בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיסוֹ findet sich nur noch Deut. 4, 25; 9, 18.
Endlich מַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם als Bezeichnung von Götterbildern findet sich
außer Deut. 27, 15; 4, 28 nur hier im Pentateuch, während
derselbe Ausdruck sonst, auch im Deuteronomium, das Geschäft
und die Hantierung des Menschen bezeichnet.

Wenn hiernach Kap. 31, 27—29 unzweifelhaft deuteronomisch ist, so muß doch auch wol V. 26, welcher in causaler Verknüpfung damit steht, und dann auch V. 24. 25, ohne welche das Folgende nicht zu denken ist, von vornherein für deuteronomisch gelten, und nur gewichtige Gründe könnten uns bestimmen, Knobel zu glauben, wenn er behauptet, V. 24—26 gehöre zu Kap. 31, 14—23. Er sagt S. 320, עֵד V. 26 sei nicht deuteronomisch; aber er bringt keine Stelle bei, wo der Deuteronomiker diesen Ausdruck hätte anwenden können und einen anderen vorgezogen hätte. Er beruft sich für die Formel וַיְהִי כְּכַלּוֹת לִכְתֹּב V. 24 auf Num. 16, 31. Ex. 31, 18, bemerkt aber selbst, daß auch Jos. 8, 24; 10, 20, und

hätte nicht übersehen sollen, daß auch Deut. 20, 9 sie sich findet. Oder ist für den Infinitiv לָקוֹת Ex. 13, 3 eine bessere Parallele, als שָׁמוֹר Deut. 5, 12; 16, 1; שָׁמוֹט Kap. 15, 1; זָכוֹר Kap. 24, 9; 25, 17? Was aber den Ausdruck V. 28 הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּ״ anlangt, so ist zu bemerken, daß אֲרוֹן בְּרִית יְיָ nur hier und V. 26. V. 9; 10, 8. Jos. 3, 3. 7; 4, 18; 6, 8; 8, 33, sonst im Pentateuch nur Num. 10, 33; 14, 44, vorkommt, der ähnliche Ausdruck אֲרוֹן הַבְּרִית nur Jos. 3, 6. 8. 11; 4, 9; 6, 6, mit doppeltem Artikel Jos. 3, 14 und הָאֲרוֹן בְּרִית יְיָ Jos. 3, 17 sich findet. Da ferner das Deuteronomium keinen Unterschied macht zwischen Leviten und levitischen Priestern, so wird der nach Deut. 10, 8 gebildete Ausdruck נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּ״, der sich in den vorderen Büchern nicht findet, als deuteronomisch zu gelten haben, wo er vorkommt, mag vorhergehen „die Priester, die Levisöhne" wie Kap. 31, 9, oder die levitischen Priester" wie Jos. 8, 33; 3, 3 oder „die Leviten" wie hier, oder „die Priester", wie Jos. 3, 8. 13. 14. 15. 17; 4, 9. 10. 16. 18, oder ohne vorhergehende Subjectsbezeichnung wie Jos. 3, 15. Knobel beruft sich freilich auf Kap. 10, 8, welche Stelle nicht deuteronomisch sei. Aber dieses ist handgreiflich falsch, da nur Kap. 10, 6. 7 ein späterer Zusatz ist, dagegen Kap. 10, 8. 9 unmittelbar mit Kap. 10, 1—5 zusammengehört, indem der Verfasser des Deuteronomiums bemerklich machen will, daß sowol die Bundeslade als Aufbewahrungsort der Bundestafeln, wie die Einsetzung der Leviten als des die Bundeslade mit ihrem Inhalte hütenden Stammes beide aus der Zeit datiren, wo die neuen Bundestafeln als Sinnbild des erneuerten Bundes in Israels Besitz kamen. Daß Kap. 10, 8. 9 mit Kap. 10, 1—5 und nicht mit Kap. 10, 6. 7 zusammengehört, ergibt sich abgesehen von allen anderen Gründen schon daraus, daß Kap. 10, 8. 9 wie Kap. 10, 1—5 Bestandtheil der erzählenden Rede des Mose ist, dagegen Kap. 10, 6. 7 Fragment einer alten Urkunde, deren Reste sich noch im Buche Numeri zusammenlesen lassen, und welche objectiv über Israels Wüstenzug berichtet. Demnach erweisen sich die von Knobel benützten Thatsachen als ebensoviel Beweise für den deuteronomischen Charakter von Kap. 31, 24—26. Ich füge

noch zwei andere hinzu. Die Formel עד תֹּם mit rückbezüglichem Genitivsuffixe wie hier V. 24 findet sich im Pentateuch nur Deut. 2, 15, und wenn man die Anlage des Satzes V. 24: וַיְהִי כְּכַלּוֹת — עַד תֻּמָּם vergleicht mit Jos. 8, 24; 10, 20, welche ebenfalls mit וַיְהִי כְּכַלּוֹת anfangen und mit עַד תֻּמָּם schließen, so wird man nicht zweifeln, hier denselben behaglichen, deuteronomischen Stil zu sehen. Sodann finden wir in V. 24 den Ausdruck הַתּוֹרָה הַזֹּאת, welcher nur Num. 5, 30 von einer bestimmten, eben dargelegten Vorschrift außerhalb des Deuteronomiums im Pentateuche vorkommt. Im Deuteronomium hat er eine technische Bedeutung und bezeichnet das alte Deuteronomium von Kap. 5—28; so steht er Kap. 1, 5; 4, 8. 44; 31, 9. 11 mit מִשְׁנֵה vorher Kap. 17, 18; die Formel דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת Kap. 27, 26, mit כֹּל vorher wie hier Kap. 17, 19; 28, 58; 27, 3. 8; 29, 28; 31, 12; 32, 46. Und während im alten Deuteronomium Kap. 28, 61 סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת, steht bei unserem Einordner des Deuteronomiums, als eines vorgefundenen Buches, charakteristisch wie in Kap. 31, 26, סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה „dieses Gesetzbuch“ Kap. 29, 20; 30, 10.

Es wird hiermit außer Zweifel gestellt sein, daß Kap. 31, 24—29 ganz dem sogenannten Deuteronomiker gehört, und es fragt sich nur noch um den bisher außer Acht gelassenen V. 30. Freilich wenn man V. 28 liest: „Versammelt mir eure Aeltesten, daß ich reden möge vor ihren Ohren folgende Worte und Himmel und Erde gegen sie zu Zeugen nehme“ und dann V. 30: „Und es redete Mose vor den Ohren der ganzen Versammlung Israels die Worte des folgenden Liedes“, und wenn man dann sofort Kap. 32, 1 Himmel und Erde zum Aufmerken angerufen findet, so wird man zu der Annahme berechtigt sein, V. 30 rühre von eben demselben Verfasser her, der V. 28 geschrieben hat, und die Formel עַד תֻּמָּם, die oben als deuteronomisch nachgewiesen wurde, bestätigt dieselbe. Dennoch meint Knobel, V. 30 gehöre der älteren Schrift an und sei als Fortsetzung von Kap. 31, 16—22 zu betrachten. Dieses ist schon an sich eine unglückliche Vermuthung, da V. 22 mit den Worten schließt: „und er lehrte das Lied die Kinder Israel“; damit ist ausgeführt, was Jahve in V. 19 befohlen hatte, und

es wäre doch sonderbar, wenn nun fortgefahren würde, Mose habe vor einer Versammlung Israels, von der noch nichts gesagt war, die Worte dieses Liedes bis zu Ende vorgetragen. Eben solches Unglück hat Knobel mit dem sprachlichen Grunde, den er als Beweis anführt, das קְהַל יִשְׂרָאֵל nicht deuteronomisch sei. Die Wahrheit ist nämlich diese, daß jener Ausdruck ebensowenig wie der andere קְהַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל irgendwo im ganzen Pentateuch vorkommt. Wol aber findet sich כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל außer Lev. 16, 17, wo es nothwendig ist, weil es die ganze versammelte Gemeinde im Gegensatze zu Ahron und seinem Hause bezeichnet, nur beim Deuteronomiker, nämlich Kap. 5, 19: כָּל־קְהַלְכֶם in der Anrede an יִשְׂרָאֵל (Kap. 5, 2), und Jos. 8, 35. Dagegen heißt es Ex. 12, 6 einzig כָּל־קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל und Num. 14, 5 ebenso einzig כָּל־קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, und da nun der Deuteronomiker weder je den Ausdruck עֵדָה, der in den vorderen Büchern Regel ist, noch auch den anderen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל gebraucht, so weiß ich nicht, wie er das durch die Aufforderung V. 28a הַקְהִילוּ אֵלַי und ihre Erfüllung zu Stande Gekommene anders hätte nennen sollen, als כָּל־קְהַל יִשְׂרָאֵל; es ist dieses der einzige der deuteronomischen Sprache homogene Ausdruck für die Sache.

Hat sich nunmehr herausgestellt, daß dem Deuteronomiker der ganze Abschnitt Kap. 31, 24—30 gehört, daß derselbe also, wie er in V. 16 eine erklärende Näherbestimmung einschob, so auch nach V. 23 den Fluß der älteren Erzählung unterbrochen hat, so fragen wir, was er denn mit dem zwischeneingeschobenen eignen Stücke gewollt hat. Zunächst beachten wir, daß er sowol V. 14—23 in Erinnerung hat, als auch auf Kap. 32, 1 vorblickt; das letztere ergibt sich aus dem schon erwähnten engen Zusammenhange von V. 28 mit Kap. 32, 1. Für das erstere zeugt einerseits der Umstand, daß der Satz: אָעִידָה בָּם וגו׳ כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרֵי מוֹתִי כִּי וגו׳ V. 28. 29 offenbar den anderen V. 21: וְעָנְתָה הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְפָנָיו לְעֵד — כִּי יָדַעְתִּי אֶת־יִצְרוֹ הַיּוֹם בְּטֶרֶם וגו׳ frei wiedergibt, so zwar daß sein Gedanke von Jahve auf Mose übertragen und das, was das Lied nach V. 21 dem abtrünnigen und bestraften Israel der Zukunft bezeugen soll, auch schon als beabsichtigte Wirkung seines Vortrages

durch Mose in der Gegenwart erscheint. Indessen wird in Uebereinstimmung mit V. 16 sowol V. 27 als V. 29 hervorgehoben, daß der im Liede besprochene Abfall erst der von Mose Tode an zukünftigen Zeit angehöre. Andererseits ist וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד V. 26 offenbar absichtlich aus V. 19 heraufgenommen; dort wird aufgeschrieben, gelehrt zu dem Zwecke, daß das Geschriebene und Gelehrte als Zeuge diene; hier wird überreicht und hinterlegt, damit das Ueberreichte als Zeuge diene. Aber was dort von dem Liede ausgesagt war, erscheint hier nun übertragen auf das von Mose geschriebene Gesetzbuch, und so dient demnach dieser deuteronomische Abschnitt Kap. 31, 24—30 dazu, die Thatsache, welche sein Verfasser zu berichten hat, nämlich daß Mose das in Deut. 5—28 enthaltene Gesetz schriftlich seinem Volke hinterlassen habe, mit der anderen, welche das alte Buch Numeri berichtete, nämlich daß Mose das Lied Deut. 32, 1—43 als Zeugnis über den Abfall und die Strafe des späteren Israel seinem Volke hinterlassen habe, in enge Beziehung zu setzen. Wir sehen also auch hier den Einordner des Deuteronomiums, wie überall in den ihm angehörenden Stücken, bemüht, organischen Zusammenhang herzustellen zwischen dem ursprünglichen Deuteronomium, welches auf das Buch Numeri keine Rücksicht nahm, und dem ursprünglichen Buche Numeri, welches für die deuteronomische Gesetzgebung keinen Raum hatte. Dies bestimmt sich noch näher, wenn wir den deuteronomischen Abschnitt Kap. 31, 9—13 mit diesem zusammenstellen. Indem nämlich der letztere anhebt: „und es geschah, als Mose damit zu Ende gelangt war, die Worte dieses Gesetzes bis zu ihrem vollen Umfange in ein Buch zu schreiben" (V. 24), bezieht er sich auf eine frühere Erwähnung dessen, daß Mose das deuteronomische Gesetz überhaupt geschrieben habe, zurück, und diese finden wir oben in Kap. 31, 9. Aber wie wir schon sahen, will der Verfasser in dem Abschnitte Kap. 31, 9—13 nur sagen, daß Mose das mündlich vorgetragene deuteronomische Gesetz Kap. 5—28 außerdem auch geschrieben habe, damit auch nach seinem Tode alle 7 Jahre der mündliche Vortrag desselben wiederholt werden könne. Nicht aber ist das seine Meinung in V. 9, Mose habe unmittelbar nach den Worten Kap. 31, 1—8 sich an

das Aufschreiben des Gesetzes gemacht, vielmehr liegt es ihm ganz ferne, diese schriftliche Thätigkeit des Mose als bestimmten Punkt innerhalb der Chronologie der letzten Tage des Mose zu fixiren. Er setzt bei jenem Ausdruck nur voraus, daß eine solche Thätigkeit stattgefunden habe. Dagegen fixirt er nun in V. 24 absichtlich und bestimmt den Moment, wo jene schriftliche Thätigkeit des Mose mit der Vollendung des deuteronomischen Gesetzbuches zum Abschluß gekommen war, um zu sagen, daß Mose da das fertig gewordene Buch den Leviten mit dem doppelten Befehle überreicht habe, erstens dasselbe zur Seite der Bundeslade zu hinterlegen (V. 26), welche selbst nach Kap. 10, 5 das göttliche Denkmal des einst gebrochenen und wiederhergestellten Bundes in sich barg, und zweitens eine Volksversammlung zu berufen, damit er derselben feierlich das V. 19—22 erwähnte Lied vortrage. Der Erzähler will also diese beiden Stücke, so weit es möglich war, zu einem einzigen Acte verbinden, die feierliche Hinterlegung des von Mose geschriebenen Gesetzbuches, welches er vorher wiedergegeben hat, und den ersten feierlichen Vortrag des im alten Buche Numeri nach seiner Entstehung beschriebenen und nach seinem Wortlaute aufbewahrten Liedes Mose. Er konnte das, weil beide Werke des Mose den gleichen Zweck verfolgten, nach dem Tode ihres Verfassers Zeugen für Israel zu sein. Denn das schriftlich gemachte deuteronomische Gesetz war als authentische von Mose selbst herrührende Urkunde über den fordernden Willen Jahve's im Stande, auch nach seinem Tode fortwährend dem gegen den göttlichen Willen anzustreben geneigten Israel, gegenüber jeder willkürlichen Abschwächung oder Verdrehung zu bezeugen und sicher zu stellen, was Jahve's durch Mose geoffenbarter Wille sei. Daß es hierzu gegeben sei, als Israel im Begriffe stand, ohne Mose in sein Land zu ziehen, bezeugte es selbst überall und hat sein Einordner in den von ihm hinzugefügten Reden vorher und nachher überall betont. Andererseits daß das von Mose herrührende Lied als ein Zeugnis für die Zukunft zu dienen bestimmt sei, bezeugte das alte Buch Numeri selbst, in welchem es auf den Deuteronomiker gekommen war. Und noch mehr auch der Inhalt des Zeugnisses auf beiden Seiten forderte zur Verbindung auf. Denn das Lied

beruhte nach dem alten Buche Numeri auf der Zuvorerkenntnis Jahve's, daß Israel den Bund brechen und seine Verpflichtung gegen Jahve abwerfen werde (V. 16); und eine schriftliche Hinterlassung des Israel bekannt gemachten fordernden Willens Jahve's konnte ja nur in der Erkenntnis stattfinden, daß in Israel die Neigung vorhanden sei, denselben zu vergessen und sich ihm zu entziehen; und wenn ferner nach dem alten Buche Numeri das Lied dienen sollte, Israel in seiner Nichtbeachtung der Verpflichtung gegen Jahve die Ursache seines künftigen Unglückes erkennen zu lehren, so verband sich damit das schriftlich hinterlassene Gesetz des Mose und lehrte, welches die Verpflichtnng sei, deren Beachtung Segen wirke und deren Nichtbeachtung den Fluch gebracht habe. Es lag also nahe, die feierliche Uebergabe der Gesetzesschrift durch Mose, diese seine letzte Mittheilung des Gesetzes, und den mündlichen Vortrag jenes Liedes, als erste Mittheilung desselben zu Momenten eines Actes zu machen.

Und daß in der That der Deuteronomiker durch diese Beziehungen zwischen beiden Stücken hierzu veranlaßt worden ist, ergibt sich nun zweifellos daraus, daß er V. 26 von der Gesetzesschrift mit Anwendung des Ausdruckes V. 19b sagt, sie solle als Zeuge im Heiligtum liegen, weil die Erfahrungen, die Mose während seines Lebens von der Widerspenstigkeit Israels gegen den Willen Jahve's gemacht habe, auf um so schlimmere Ausbrüche derselben nach seinem Tode sicher schließen ließen, denen gegenüber das Zeugnis nöthig sei. In der Zuvorerkenntnis der künftigen Ausbrüche seiner Widerspenstigkeit (כִּי אָנֹכִי יָדַעְתִּי) habe Mose seine Gesetzesschrift zum Zeugen für Israel bestimmt. Vergleicht man dieses mit V. 21, so sieht man, daß der Verfasser dieser seiner Aussage möglichst denselben Ausdruck zu geben gesucht hat, welcher in der Aussage des Buches Numeri über das Lied hervortritt und welchen er in seiner eigenen Aussage über das letztere V. 29 selber wiedergibt. Denn auch hier sagt er nun wieder, Mose habe in der Zuvorerkenntnis (כִּי יָדַעְתִּי) des künftigen (אַחֲרֵי מוֹתִי wie V. 27) Abfalles Israels und seiner schlimmen Folgen vor versammeltem Volke Himmel und Erde in der Weise zu Zeugen dieser seiner Zuvorerkenntnis ge-

macht, daß er jenes im Buche Numeri aufbewahrte Lied vortrug, welches mit der Aufrufung zum Hören an Himmel und Erde begann. Denn mit V. 30, wo der Ausdruck אֶת־דִּבְרֵי הַשִּׁירָה, der hinter V. 24—29 ja ganz unveranlaßt war, dagegen aus V. 19—22 sich rechtfertigt, leitet der Deuteronomiker in den Zusammenhang des Buches Numeri wieder zurück. Er hatte ihn unterbrochen nur, um mit der dort erzählten Mittheilung des Liedes die feierliche Uebergabe der Gesetzesschrift zu verbinden und so den Schluß des Buches Numeri zum passenden Abschlusse des nunmehr aus Numeri und Deuteronomium neu zusammengesetzten Buches umzugestalten; und nicht das folgende Lied in ein demselben fremdes Werk einzuschieben, sondern die Uebergabe der Gesetzesschrift in dem im Buche Numeri erzählten Acte der Mittheilung des Liedes unterzubringen, war seine Absicht. Und wenn ich nun an das schon oben angedeutete Verhältnis zwischen den Ausdrücken in V. 16—21 und dem Liede erinnere, wonach: אֱלֹהֵי נֵכָר mit אֵל נֵכָר (Kap. 32, 12); עֲזָבֻנִי mit וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ (Kap. 32, 15), die Correspondenz zwischen עֲזָבֻנִי und עוֹבְדִים (V. 16. 17) mit derjenigen zwischen הֵם קִנְאוּנִי und אֲנִי אַקְנִיאֵם (Kap. 32, 21); הִסְתַּרְתִּי פָּנַי מֵהֶם mit אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם (Kap. 32, 20) רָעוֹת רַבּוֹת mit Kap. 32, 23; הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּ״ mit אִם לֹא כִּי צוּרָם מְכָרָם (Kap. 32, 30); ferner der Satz כִּי אֲבִיאֶנּוּ — — זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ V. 20 mit Kap. 32, 13. 14; וְאָכַל וְשָׂבַע וְדָשֵׁן mit שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ (Kap. 32, 15) und, wenn Samar. und Sept. Recht haben, mit dem Anfange von Kap. 32, 15: וַיֹּאכַל יַעֲקֹב וַיִּשְׂבַּע וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט, wonach, sage ich, alle diese Ausdrücke offensichtlich zusammenstimmen und zum Theil erst aus dem Liede vom Erzähler angeeignet, zum Theil ihm zu Liebe gebraucht werden, so kann ich getrost dem Leser überlassen, den leichten Einfall von Ewald zu beurtheilen, daß der Deuteronomiker unser Lied nicht im Buche Numeri vorgefunden, sondern an die Stelle eines anderen, welches V. 16—22 gemeint sei, und welches dem Deuteronomiker nicht gefiel, zum Ersatze erst eingeschoben habe. Höchstens könnte er, weil er die Uebergabe des Gesetzes und den ersten Vortrag des Liedes zu einem Acte verbinden wollte, insofern eine Veränderung vorgenommen haben (wie sie auch

von Ewald behauptet wird), daß bei ihm dasselbe Lied nun als ein von Mose auch öffentlich vorgetragenes erschien, welches nach der alten Schrift bloß von Mose niedergeschrieben wäre. Aber durch eine solche Abweichung der Erzählung über die Mittheilung des Liedes ist doch nicht eine Verschiedenheit des hier und dort Mitgetheilten zu erweisen, zumal das eine Abweichung kaum genannt werden dürfte, sondern höchstens eine Präcisirung des Unbestimmten. Denn daß es irgendwie von Mose so vorgetragen worden sei, daß es die Kinder Israel, d. h. das Volk als Ganzes kennen lernten, sagt ja die ältere Schrift sowol durch die Forderung לַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל V. 19, als auch durch die Aussage in V. 22: וַיְלַמְּדָהּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ausdrücklich.

Aber die ältere Schrift wußte auch von einem Vortrage des Liedes vor versammeltem Volke, wie sich ergeben wird, wenn wir nun zusammenstellen, was auf das Lied Bezügliches sich aus der alten Schrift noch erhalten hat. Daß Knobel Unrecht hatte, wenn er V. 30 hierherzog, habe ich oben gezeigt; im 31. Kapitel gehört nur V. 14—23 dem älteren Werke an, nicht bloß, wie Ewald meint, V. 16—22, denn der Deuteronomiker sagt nicht בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, wie V. 23 steht, und V. 23 gehört untrennbar mit V. 14. 15 zusammen, die oben als undeuteronomisch nachgewiesen sind. Aber da in Kap. 32 das Stück V. 48—52 wieder der älteren Schrift gehört und, wie ich hinreichend erwiesen habe, V. 1—43 eben das Lied ist, welches dort stand, so könnte es sein, daß V. 44—47 ganz oder zum Theil derselben Schrift angehörten. Zunächst erscheinen jedoch der Sprache nach V. 45—47 als rein deuteronomisch. Denn in V. 45 bezieht sich לְדַבֵּר אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה auf Kap. 1, 1 und וַיְכַל auf das הוֹאִיל Kap. 1, 5 zurück; אֶל־כָּל יִשְׂרָאֵל findet sich nur im Deuteronomium; in V. 46 אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד בָּכֶם הַיּוֹם vgl. sich mit Kap. 8, 19; ferner שָׁמַר לַעֲשׂוֹת steht nur im Deut. 5, 1. 29; 6, 3; 8, 1; 11, 32; 12, 1; 13, 1; 17, 19; 24, 8; 28, 1; desgleichen nach früherem Nachweise כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה. In V. 47 ist כִּי הוּא חַיֵּיכֶם wie Kap. 30, 20; der Satz כִּי־לֹא דָבָר רֵק הוּא מִכֶּם ist wie Kap. 30, 11—14; הֶאֱרִיךְ יָמִים im Unterschiede von הֶאֱרִיכוּ יְמֵי פ״ findet

sich sonst nicht im Pentateuch, aber Deut. 4, 26; 5, 30; 17, 20; 22, 7, mit folgendem עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר Kap. 4, 40; 11, 9; namentlich Kap. 30, 18; über die Bezeichnung אֲשֶׁר־לְרִשְׁתָּהּ habe ich schon oben geredet.

Dem deuteronomischen Charakter der Sprache entspricht der Gedanke. Wenn wir nämlich auf das כֹּל vor הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה achten in V. 45 und auf die Mahnung in V. 46: „richtet euer Herz auf alle die Worte, die ich euch heute bezeuge", so stellt sich heraus, daß der Verfasser zu verstehen geben will, Mose habe mit dieser mahnenden Erinnerung an alle jetzt geschehenen Mittheilungen *alle* die Reden abgeschlossen (וַיְכַל), die im jetzigen Deuteronomium von Kap. 1, 6 bis 32, 43 zu lesen sind; nicht bloß die Rede Kap. 5—28, nicht bloß das Lied Kap. 32, 1—43, sondern auch die Rede Kap. 1, 6 bis 4, 40, und die nach Kap. 28 folgenden werden durch das auf alle passende אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵעִיד בָּ" zusammen bezeichnet und als dazu dienlich empfohlen, daß das Gesetz zur Erfüllung und Israel zu dem dadurch bedingten Segen komme.

Diesen Abschluß mosaischer Reden verknüpft der Verfasser mit dem Satze V. 43, welcher erzählt, daß Mose mit Josua jenes Lied dem Volke vorgetragen habe. Wir sollen uns die Mahnung V. 46. 47 als Schluß der Volksversammlung denken, welcher Mose das Lied vortrug. Wem gehört nun jener Satz V. 44? Ewald meint, dem Deuteronomiker, Knobel dem Jehovisten oder, wie ich lieber sagen will, dem Verfasser des Abschnittes Kap. 31, 14—23. Den hauptsächlichen Grund Knobels kann ich nicht billigen, den nämlich, daß kein anderer Schriftsteller Josua mit הוֹשֵׁעַ bezeichne, denn hinter Num. 13, 16 begegnet dieser Name überhaupt nicht wieder, und da Samar., LXX, Vulg., die sonst beide Formen zu unterscheiden wissen, hier einstimmig וִיהוֹשֻׁעַ ausdrücken, so ist הוֹשֵׁעַ gewiß nichts Anderes als eine durch Auslassung von י hinter ו entstandene Corruption, die für ursprünglich zu halten hier um so gewagter ist, als eben noch in Kap. 31, 14. 23, welche ja mit Kap. 32, 44 zusammenhängen, dreimal der gewöhnliche Name vorgekommen war, und es doch bei der sachlichen Zusammengehörigkeit jener Sätze unverantwortlicher Muth zu sein scheint, Kap. 31,

14. 23 einer anderen Quelle zuzutheilen, als V. 44, bloß um des leidigen Jod willen. Aber entscheidend ist, daß es dem Deuteronomiker in selbständiger Erzählung unmöglich gewesen wäre, hinter Kap. 31, 30 mit Kap. 32, 44 fortzufahren. Mit Ausnahme von Kap. 31, 1 läßt er überhaupt den Mose sich nicht bewegen, er führt ihn sofort redend ein, ohne erst alles das zu berichten, was Vorbedingung zum Reden war. Nach Kap. 31, 14—23 war Mose mit Josua im Stiftszelte; aber wo der Deuteronomiker Mose reden läßt, nämlich V. 26—29, da setzt er ihn sofort zu den Leviten, oder V. 30 in die Volksversammlung, ohne daß er zuvor gesagt hätte, wie Mose aus dem Zelte wiederhervorgekommen, oder wie das Volk sich versammelt habe. Und nun nachdem er ihn hier hat reden lassen, sollte er fortfahren, Mose sei auch wirklich, ehe er geredet habe, gekommen? Und nachdem der Deuteronomiker kein Interesse daran gehabt hat, den Josua irgend wie zum Genossen der Handlungen des Mose zu machen, sollte ihm auf einmal in Kap. 32, 44 nöthig sein, zu sagen: „meint nur nicht, daß Josua bei diesem Vortrage des Liedes unbetheiligt gewesen sei“? Mit der Formel וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר vergleichen wir Gen. 47, 1: וַיָּבֹא יוֹסֵף וַיַּגֵּד; hier ist so gesagt, weil zuvor erzählt war, Joseph sei (vom Hofe des Pharao) fortgegangen seinem Vater entgegen (Kap. 46, 29). Noch mehr entspricht Ex. 19, 7: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא וגו׳; so wird die Mittheilung des Mose über die Bedingungen des Bundes, welche Jahve gestellt, an das Volk eingeleitet, weil V. 3 gesagt war, Mose sei vom Volke weg hinaufgestiegen zu Gott; oder Ex. 24, 3: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה, welche Stelle der unsrigen am ähnlichsten ist. Hier steht וַיָּבֹא als Einleitung, weil zuvor Kap. 20, 21 gesagt war, Mose habe sich, während das Volk zurücktrat, zu Jahve genaht. Hiernach kann in Deut. 32, 44 die Worte וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר בְּאָ״ הָעָם nur ein solcher geschrieben haben, der zuvor erzählt hatte, Mose sei irgendwie von dem Volke fortgegangen und in seiner Abwesenheit zu dem angeregt worden, was er nach seiner Wiederkehr that. Eben dieses finden wir nun aber in Kap. 31, 14 berichtet; nachdem Jahve ihn dazu aufgefordert, heißt es von Mose: וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה nämlich in

die Abgeschiedenheit und Einsamkeit des Stiftszeltes, um dort das Lied aufgetragen zu erhalten, von dem nachher die Rede ist. Die so angefangene Erzählung erhält ihren rechten Schluß erst, wenn es Kap. 32, 44 heißt: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר בְּאָזְנֵי'; und dem nachträglichen Satze „er und Josua der Sohn Nuns“ entspricht genau die Weise, wie von Kap. 31, 14 an Josua als alleiniger Zeuge und Theilnehmer jener Offenbarung an Mose erwähnt wird. Hiernach kann kein Zweifel sein, daß Kap. 32, 44 vom Deuteronomiker aus der älteren Schrift herübergenommen ist, und zwar um so lieber, als sich an diesen Satz seine Aussage über die Ermahnung, mit welcher Mose seine Rede überhaupt beschlossen habe, am leichtesten anknüpfte. Er konnte aber nicht leicht dazu kommen, diesen kurzen Satz allein für sich aufzugreifen, sondern am ersten, wenn er in der alten Schrift Kap. 32, 1—44 so zusammenfand, wie sie bei ihm jetzt verbunden stehen. Und dieses wird zur Gewißheit, wenn wir bedenken, daß sowol Ex. 19, 7 als Kap. 24, 3 der soeben besprochenen Formel überall die Darlegung der Sache vorhergeht, deren Mittheilung sie aussagt. Wie in Ex. 19, 7 הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה auf die Worte V. 4—6 zurücksieht, so hier דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת auf das Kap. 32, 1—43 aufgezeichnete Lied.

Demnach dürfen wir es als gewiß betrachten, daß der Schrift, welche der Deuteronomiker mit dem Deuteronomium Kap. 5—28 und seinen Zusätzen zu vereinigen hatte, nicht bloß Kap. 31, 14—23, sondern auch Kap. 32, 1—43 und V. 44, und zwar die letzteren beiden Stücke in dieser Reihenfolge angehörten; und damit ist auch jeder Schein des Rechtes für die Behauptung Ewalds geschwunden, daß die ältere Schrift ihr Lied nicht als in öffentlicher Volksversammlung durch Mose vorgetragen erscheinen lasse. Denn sie sagt ausdrücklich in Kap. 32, 44, daß Mose bei seiner Rückkehr aus dem Stiftszelte mit Josua das Kap. 32, 1—43 aufbewahrte Lied vor den Ohren des Volkes geredet habe.

Nunmehr können wir daran gehen, die Aussagen des alten Buches Numeri über das Lied Mose, wie wir sie mit Sicherheit aus der deuteronomischen Verarbeitung herausgelöst und in ihrer Ordnung, soweit sie noch vorhanden sind, zusammengestellt haben, für sich

selbst zu besehen und zu untersuchen, in welchem Verhältnisse ihre einzelnen Theile zu einander stehen. Knobel ist darin vorangegangen; aber abgesehen von seinen Anschauungen über das von ihm sogenannte Rechts- und das Kriegsbuch, welche ich für wenig mehr als Phantasiegebilde halte, und von der sonderbaren Gewöhnung, diese hypothetischen Gebilde als ausschließlichen Privatbesitz des sogenannten Jehovisten auszugeben, hat sich ein Theil seiner kritischen Aufstellungen über den bisher besprochenen Abschnitt als so unhaltbar erwiesen, daß seine Meinung über die Composition von Kap. 31, 14—23; 32, 1—45 schon darum die schärfste Prüfung verlangt. Nach ihm ist nämlich Kap. 31, 14—23. 24—26. 30; 32, 1—45 zwar vom Jehovisten in die Grundschrift eingeschoben worden; aber der Jehovist hat nur Kap. 32, 44. 45 selbst geschrieben, alles Andere aus seinen zwei Urkunden entnommen, und zwar Kap. 31, 14—16a. 23—26 aus dem Rechtsbuche, welches also von dem Liede Mose nichts berichtete, dagegen Kap. 31, 16b—22. 30; 32, 1—43 aus dem Kriegsbuche. Von diesen Behauptungen ist durch die bisherige Untersuchung hinfällig geworden: erstens die, daß Kap. 31, 24—26 einem älteren Schriftsteller angehöre, indem wir erkannten, daß dieses Stück mit Kap. 31, 27—29 des Deuteronomikers Eigenthum ist; zweitens die, daß V. 30 zu der älteren Schrift gehöre; drittens die, daß Kap. 32, 45 mit V. 44 ebenfalls dahin zu zählen sei, indem sich sowol Kap. 31, 30 als Kap. 32, 45 als Bestandtheile der deuteronomischen Ueberarbeitung zu erkennen gegeben haben. Für uns handelt es sich demnach nur noch um die Erkenntnis der Composition von Kap. 31, 14—23. Deut. 32, 1—44 als einem wirklichen Bestandtheile des alten Buches Numeri, wie er war, bevor er von dem Deuteronomiker durch Einschiebung von Kap. 31, 24—30 vermehrt und in V. 16 durch den Zusatz הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוּא בָא שָׁמָּה glossirt wurde.

Gehen wir von seinem Schlusse aus, so haben wir schon erkannt, daß Kap. 32, 44 durch die Formel: „es kam Mose und redete alle Worte dieses Liedes vor den Ohren des Volkes“, wie ja auch Knobel einsieht, auf's deutlichste zu verstehen gegeben

wird, diesem Satze sei eben der Wortlaut des Liedes vorangegangen; daß also, wer so schrieb, auch Kap. 32, 1—43 in seine Erzählung aufgenommen haben muß. Ferner, daß dieselbe Formel nur denkbar sei im Zusammenhange eines Berichtes über einen Fortgang des Mose, dessen Ertrag der Besitz des Liedes war, und bei welchem Josua ebenso betheiligt war, wie bei dem Kommen des Mose und seinem Vortrage des Liedes (Kap. 32, 44). Da nun eben dieses in Kap. 31, 14 berichtet wird und dieser Vers mit V. 15. 16 ff., wie der sachgemäße Fortschritt zeigt, zusammenhängt, so haben wir keinen Grund, diese Sätze einem anderen Schriftsteller beizulegen, der das Lied nicht in Aussicht genommen habe. Vielmehr, wie Kap. 32, 44 auf das Lied und Josua's Gegenwart bei seinem Empfange zurücksieht, so wird in Kap. 31, 16—23 auf das Lied vorgeblickt und durch die Aussage, daß Josua bei dieser Gelegenheit von Jahve an Mose Statt beauftragt worden sei, am Schlusse nachdrücklich zu verstehen gegeben, wie Josua zuvor den Empfang des Liedes mit erlebt habe. Dann konnte nur der Wortlaut des Liedes noch folgen, und Kap. 32, 44 war der naturgemäße Schluß der Erzählung. Das Stück Kap. 31, 16—23 zerfällt somit in zwei Theile, indem im ersten die Mittheilung des Liedes erzählt wird (V. 16—22), im zweiten die gleichzeitige Beauftragung des Josua V. 23. Der erste Theil beginnt: „siehe (הִנְּךָ), du wirst entschlafen mit deinen Vätern", welcher Satz sich vom folgenden gar nicht trennen läßt; der zweite mit „und er beauftragte den Josua" (וַיְצַו). Daß nun derjenige, welcher V. 14. 15 schrieb, diesen doppeltheiligen Bericht in seiner gegenwärtigen Gestalt im Auge hatte, ergibt sich, wenn er das Fortgehen Mose's und Josua's durch die Worte Jahve's veranlaßt werden läßt: „siehe deine Lebenstage sind dem Sterben nahe" (הֵן) und „rufe dem Josua — und ich will ihn beauftragen" (וַאֲצַוֶּנּוּ); denn jene erinnern an den Anfang des ersten Theiles des nachfolgenden Berichtes V. 16, diese an den des zweiten V. 23.

Danach liegt die Annahme doch am nächsten, daß derselbe, der Kap. 32, 44 schrieb, auch Kap. 31, 14. 15 und Kap. 31, 23 geschrieben und zwischen diese beiden Sätze Kap. 31, 16—22

mitteneingesetzt habe. Knobel dagegen vertheilt diese Thätigkeiten auf zwei Schriftsteller: Der erste hat V. 14. 15 geschrieben und V. 23; der zweite hat Kap. 32, 44 geschrieben und zwischen Kap. 31, 15 und V. 23 das Stück Kap. 31, 16—22 und vor Kap. 32, 44 das Lied Kap. 32, 1—43 eingeschoben. Aber jene Sätze des vermeintlichen ersten Schriftstellers besitzen gar keine selbständige Lebensfähigkeit und haben nie selbständig existirt. Man denke sich die Erzählung: „Es sprach Jahve zu Mose: siehe deine Lebenstage sind dem Sterben nahe; rufe den Josua und stellt euch im Stiftszelte auf, und ich will ihn beauftragen. Und es ging hin Mose und Josua und stellten sich im Stiftszelte auf. Da erschien Jahve im Zelte in einer Wolkensäule und es blieb stehen die Wolkensäule an der Thüre des Zeltes. Und er beauftragte den Josua den Sohn Nuns und sprach: sei stark und getrost, denn du wirst die Kinder Israel in das Land führen, das ich ihnen geschworen habe und ich will mit Dir sein." Jedermann fühlt, daß der Anfang der Erzählung zu groß und feierlich für das ist, was dann wirklich folgt; die Beschreibung der Art, wie Jahve sich im Stiftszelt kundgemacht habe im Unterschiede von der göttlichen Mittheilung an Mose zu Anfange von V. 14, läßt auf einen besonders wichtigen Inhalt dieser Eröffnung schließen, und doch ist die dann folgende Beauftragung des Josua V. 23 vom Erzähler selbst nicht einmal als etwas Neues hingestellt, da er in V. 14 davon so spricht, als sei es schon bekannt, daß Josua des Mose Nachfolger werden solle. Sodann läßt die Einleitung schließen, daß iMose irgendwie doch auch von der zu erwartenden Offenbarung m Stiftszelte berührt worden sei; aber nun dient er bloß dazu, den Josua zu rufen und ihn auf dem Gange zu begleiten; sonst aber wird seiner gar nicht gedacht. Endlich aber kann וַיְצַו in V. 23 nur verstanden werden als Bestandtheil einer vorhergehenden Mittheilung Jahve's, wie sich schon daraus ergibt, daß kein Subject namhaft gemacht wird. Und da nun in V. 16 vorhergeht: וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־מֹשֶׁה, also von einer Rede Jahve's gesagt wird, die sich zunächst an Mose richtete und als deren Fortsetzung einzig V. 23 sich begreifen läßt, so kann weder V. 14. 15, noch

V. 23 ohne die zwischenstehende Rede Jahve's V. 16—22 gedacht werden.

Das ist denn auch dem feinen Gefühle Knobels nicht entgangen. Auch er meint, es müsse dem V. 23 eine Rede an Mose vorangegangen sein, und behauptet deshalb, V. 16a gehöre noch mit in das Rechtsbuch. Aber da die Erzählung nicht lauten konnte: „und es sprach Jahve zu Mose: ‚siehe du wirst entschlafen bei deinen Vätern‘ oder ‚wenn du bei deinen Vätern entschlafen sein wirst‘ und er beauftragte den Josua“, so muß Knobel weiter behaupten, der Jehovist habe hier einiges ausgelassen; also den Vordersatz der Rede Jahve's an Mose zwar aufgenommen, aber den Nachsatz fallen lassen (S. 322). Wohlweislich sagt er nicht, was denn jener Nachsatz Unbrauchbares oder Unwichtiges enthalten habe. Nun entsteht aber die neue Verlegenheit, daß das Kriegsbuch doch nicht begonnen haben kann: „da wird dann dieses Volk sich aufmachen und Fremdgöttern in seiner eigenen Mitte nachhuren“; denn dieses ist ein Nachsatz, der den Vordersatz verlangt: „es sprach Jahve zu Mose: ‚siehe wenn du entschlafen bist‘, oder ‚siehe du wirst entschlafen‘“, und Knobel kann sich nur helfen, indem er behauptet, der Jehovist habe in der Erzählung des Kriegsbuches den Anfang weggebrochen und dieselbe erst mit dem genannten Nachsatze aufzunehmen begonnen. Welch' eine glückliche Fügung war doch dieses, daß in zwei voneinander unabhängigen Werken an verschiedenen Stellen zwei Reden Jahve's vorkamen, die gar keine Verwandtschaft hatten und doch mit einer Einleitung und einem Vordersatze begannen, die es erlaubten, aus der zweiten Rede den entsprechenden ganz verschiedenen Nachsatz und seine Fortsetzung hinter den Vordersatz der ersten einzuschieben und dadurch einen neuen Satz herzustellen, in welchem nicht die geringste Fuge, sondern nur der strengste Zusammenhang zu entdecken ist! Und welch ein glücklicher Mann war doch jener dritte Schriftsteller, der diese beiden Werke besaß und hier aus den Reden beider eine neue bilden wollte, die keiner von beiden entsprach und doch auch keins seiner eigenen Worte aussprechen sollte, daß er gerade diese beiden Stellen traf, diesen Vordersatz hüben und diesen Nach-

satz drüben, und dann auch sofort seine Nadel bei der Hand hatte, um sie zusammenzunähen. Freilich kann der forschende Geist nicht mit dem Glückszufall als letztem Grunde schließen, er muß dazu fortgehen, Verstand hinter ihm zu finden, und so würde, falls Knobels Ansicht über die Quellen unserer Erzählung gegründet wäre, es nicht lange währen, bis unsere jugendfrische und herzhafte Kritik bewiese, daß jene beiden Quellen des Jehovisten selbst aus einer gemeinsamen noch älteren geflossen seien, in deren Sätze sich theilend, und daß der Jehovist den Zusammenhang der älteren Quelle wiederentdeckt und aus den beiden secundären restituirt hätte. Damit würden wir dann auf einem mühevollen Umwege eben da angelangt sein, wohin eine blödere Betrachtung sofort führen mußte, nämlich daß der, welcher V. 14. 15 und V. 23 schrieb, sie auch mit V. 16—22 verband, und in Kap. 32, 44 auf diesen ganzen Abschnitt zusammen mit Deut. 32, 1—43 zurückblickte, daß wir also nicht das Werk dreier Schriftsteller, sondern nur das von zweien vor uns haben.

Denn je nichtiger Knobels Unterscheidung von drei verschiedenen Händen ist, desto vollere Anerkennung verdient seine Beobachtung, daß Kap. 31, 16—22 von einem Anderen herrühren müsse, als Kap. 31, 14. 15. 23 einerseits und Kap. 32, 44 andererseits; nur muß sie dahin richtig gestellt werden, daß sie lautet: derjenige, welcher den Schluß des Buches Numeri zu der dem Deuteronomiker vorliegenden Gestalt erweiterte, hat aus einer älteren Schrift die Erzählung über die Entstehung des mosaischen Liedes aufgenommen und sie mit seinem eigenen Berichte über die letzte Beauftragung des Josua zu Lebzeiten des Mose zeitlich und sachlich zu verbinden gesucht. Jene aufgenommene Erzählung enthielt aber Kap. 31, 16—22, ausgenommen den deuteronomischen Zusatz in V. 16, von dem oben die Rede war, und das Lied Kap. 32, 1—43.

Dieses läßt sich in der That nicht verkennen. Betrachten wir nämlich Kap. 31, 16—22 für sich, so wird da erzählt von einer Offenbarung an Mose, ohne daß der Erscheinung in der Wolkensäule ausdrücklich Erwähnung geschähe, eingeleitet durch das ein-

fache וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה, welches auch sonst solche göttliche Mittheilungen einleitet, z. B. Num. 26, 1, namentlich Num. 27, 12, während der Ueberarbeiter dieses Stückes in Num. 28—36 und Deut. 32, 48 regelmäßig וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה sagt. Diese Offenbarung beschränkt sich ferner auf Mose, ohne daß Josua dabei gedacht würde, und beschäftigt sich ganz damit, daß der vor seinem Tode stehende Mose seinem Volke ein Zeugnis für die Zeit nach seinem Tode hinterlassen soll. Wie der Bericht nämlich angehoben hat mit den Worten: „es sprach Jahve zu Mose: ‚siehe, wenn du gestorben sein wirst, so wird u. s. w.‘“, so schließt er mit den Worten: „und es schrieb Mose das folgende Lied an diesem Tage und lehrte es die Kinder Israel“ genau den Worten V. 19 entsprechend, welche den Mittelpunkt der göttlichen Offenbarung bildeten. Auf diesen Schluß der Erzählung mußte dem viermaligen vorweisenden הַשִּׁירָה הַזֹּאת (V. 19. 21. 22) zufolge der Wortlaut des anbefohlenen Liedes folgen, entweder ohne jede Einleitung oder angeknüpft möglicher Weise durch die Worte וְזֹאת הַשִּׁירָה אֲשֶׁר כָּתַב (vgl. Deut. 33, 1), oder וְאֵלֶּה דִבְרֵי הַשִּׁירָה (2 Sam. 23, 1) wahrscheinlich aber mit unmittelbarem Bezuge auf „und er lehrte es die Kinder Israel“ einfach וַיֹּאמַר wie 2 Sam. 22, 1. 2. 1 Sam. 1, 17. 18, oder לֵאמֹר wie Richt. 5, 1. Denn daß die Worte Jahve's Kap. 31, 16—22 mit absichtlicher Beziehung auf den Text des Liedes Kap. 32, 1—43 geschrieben seien, habe ich oben erwiesen. Ist dieses aber der Schluß der ursprünglichen Erzählung, so ergibt sich aus V. 22, daß der mit dem Singular wechselnde Plural כִּתְבוּ in V. 19 nicht auf Mose und Josua bezogen werden darf; und man kann sich hierauf nicht berufen, um zu erweisen, daß Josua auch nach der alten Erzählung bei Mose gewesen sei. Vielmehr empfängt Mose als Repräsentant der Volksgemeinde das Lied; als solchem, der von den übrigen Leitern des gegenwärtigen Israels nicht zu trennen ist, wird ihm der Befehl zum Schreiben. So wird Ex. 25, 1 ff. in einer Rede Jahve's an den einen Mose von den Kindern Israel in der dritten Person gesprochen (V. 2. 8) und doch zugleich bald die zweite Person Singularis angeredet (V. 2. 11), bald die zweite Person Pluralis (V. 2. 3), und sogar

in einem Satze (V. 2 u. 9: „ganz dem gemäß, wie ich dir das Bild der Wohnung zeige, also sollt ihr es machen"). Desgleichen Num. 10, 1 ff.: „der Herr redete zu Mose: ‚mache dir zwei silberne Trompeten' (V. 2); blasen sie darauf, so u. s. w. (V. 3); und blas't ihr תְּרוּעָה, so sollen ziehen die Heere" (V. 6). Ganz ebenso verhält es sich, wenn Deut. 31, 19 zuerst die zweite Person Pluralis, dann die zweite Singularis angeredet und dann wieder von den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל gesagt ist.

Die Probe auf diese Ansicht über die Sache wird es sein, wenn sich nun Kap. 31, 14. 15. 23; 32, 44 aus der Absicht erklären lassen, jenes Stück einer älteren Schrift Kap. 31, 16—22; 32, 1—43 mit der fortlaufenden Erzählung über die letzten Lebenstage des Mose zu verbinden, welche das älteste Buch Numeri schloß und in welche derjenige, der dasselbe durch Num. 28—36 erweiterte, mittelst der Erzählung Kap. 31, 14 ff. und Kap. 32, 48 ff., wie oben nachgewiesen, wiederzurücklenken mußte. Bevor dieser Schriftsteller durch Kap. 32, 48—52 den Punkt der alten Schrift, an welchen er seine Erweiterungen angehängt hatte (Num. 27, 12—14) wieder aufnahm und von der letzten Rede Jahve's an Mose berichtete, die nur ihm galt und nicht zugleich seinem Volke, mußte er von der in einer anderen älteren Schrift bezeugten Offenbarung sprechen, wenn er sie aufnehmen wollte, nämlich von der Offenbarung des Liedes, welche nicht dem Mose für seine Person galt, sondern durch ihn zu einem Vermächtnis Israels wurde. Wiederum wußte er aus der Ueberlieferung, daß, bevor Mose dem letzten Befehle Jahve's gemäß auf den Berg steigen konnte, wo er starb, eine letzte Kundgebung Jahve's vor Mose und Josua stattgefunden hatte, durch welche die Führerschaft Israels mit ihrer göttlichen Verheißung von Mose auf Josua unmittelbar übertragen wurde. Es lag für ihn daher unter allen Umständen am nächsten, jene Offenbarung des Liedes, welche in der berücksichtigten Urkunde nur im allgemeinen in die Nähe des Todestages Mose gelegt erschien, mit dieser von ihm selbst zu erzählenden zu vereinigen, zumal jenes schon besprochene כִּתְבוּ Kap. 31, 19 die Annahme begünstigte, daß Mose nicht in absoluter Einsamkeit, also sicherlich

am ersten mit seinem Vertrauten, dem Josua, zusammen die Offenbarung des Liedes empfangen habe. Und daß in der That von ihm diese beiden Dinge zusammengebracht sind, bezeugt die offenbare Absichtlichkeit, mit welcher entgegen der natürlichen Anlage der alten Erzählung die Person des Josua und seine Beauftragung durch Jahve eingefügt werden. So in Kap. 32, 44; der Eindruck der alten Erzählung läßt unseren Schriftsteller sagen: „es kam Mose und redete alle Worte dieses Liedes vor den Ohren des Volkes"; seine Absicht läßt ihn hinzufügen: „er und Josua, der Sohn Nuns", was sich ja mit Richt. 5, 1 vergleicht. Der natürliche Gang der alten Erzählung war, daß hinter Kap. 31, 22 wie etwa Ex. 15, 1 durch „und er sprach" oder „sprechend" eingeleitet, sofort das Lied Kap. 32, 1—43 folgte. Seine Absicht bestimmte unseren Schriftsteller, zwischen die Mittheilung des Liedes an's Volk und seine Niederschreibung durch Mose die Worte Jahve's an Josua einzusetzen (V. 23), trotzdem daß die alte Schrift das Schreiben und Lehren unmittelbar verband. Nun konnte er erst den Text des Liedes bringen, mußte dann aber, was in der alten Schrift nicht nöthig war, am Schlusse durch einen besonderen Satz Kap. 32, 44 bemerklich machen, daß das Lied nach der Wiederkunft Mose's und Josua's dem Volke vorgetragen worden sei. Der andere Satz aber, durch welchen er von V. 23 zu Kap. 32, 1 überleitete, wird nach Kap. 31, 30 kaum anders gelautet haben als: „und dieses sind die Worte des Liedes". Denn der Deuteronomiker, welcher seinerseits Kap. 31, 24—29 einsetzen wollte, wird sich bei Bildung des wiedereinlenkenden Satzes Kap. 31, 30 an den Wortlaut unseres Erzählers möglichst angeschlossen haben.

Dem letzteren blieb kein anderer Platz für V. 23, als der auch wirklich gewählte hinter V. 16—22, trotzdem daß das letzte Wort V. 22 eine andere Fortsetzung verlangte, als er ihm nun gab. Denn V. 16—21 mochte er als ein einheitliches Wort Jahve's nicht zertrennen und die Forderung Jahve's V. 19 von ihrer Ausführung V. 22 nicht scheiden; beidem stand die Beauftragung des Josua als ein Anderes gleichmäßig gegenüber. Daß nun aber Kap. 31, 14. 15 auf diese jetzt doppeltheilige Erzählung Kap. 31, 16—22

und V. 23 hinweise und vorbereite, habe ich schon oben gezeigt; und wirklich erweist sich dieser der alten Erzählung V. 16—22 gegebene neue Anfang als aus dem Anfange jener herausgebildet. Wie jene nämlich beginnt: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה, so sagt unser Erzähler nachbildend in V. 14 וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה, obgleich er sonst in Num. 28—36 und Deut. 32, 48 die göttlichen Offenbarungen mit וַיְדַבֵּר einleitet. Und wie jene zum ersten Worte Jahve's hatte: „siehe du wirst entschlafen“ (V. 16), so läßt auch er (in V. 14) Jahve sagen: „siehe du bist dem Sterben nahe“. Wir beobachten hier dasselbe Verfahren, wie wenn unser Verfasser auf Num. 36 Deut. 31, 14 folgen ließ; wie er sich da nach dem Muster von Num. 27 richtete, so richtet er sich hier bei V. 14 nach dem Muster von V. 16.

Es wird hoffentlich einleuchtend geworden sein, daß Kap. 31, 14. 15; 31, 23; 32, 44 verschiedene Stücke *eines* Rahmens sind, gleichmäßig von *einem* Verfasser in der Absicht gefertigt, die anderswo urkundlich erhaltene Erzählung über das Lied Mose und seinen Wortlaut mit der von ihm zu berichtenden Beauftragung des Josua durch eine Theophanie in enge zeitliche und sachliche Verbindung zu setzen. Dieser Verfasser ist derselbe, von welchem die dem Deuteronomiker vorliegende Gestalt des Buches Numeri in seinen Schlußtheilen herrührt, und sein Combinationsverfahren, wonach er eine ältere Gestalt des Buches Numeri aus anderen Schriftstücken und eigenem Wissen erweiterte, wonach er insbesondere eine alte Erzählung über das Lied Mose mit der letzten durch Mose vermittelten göttlichen Beauftragung des Josua in Beziehung zu setzen wußte, ist das Vorbild und Muster für den Deuteronomiker geworden, als er es unternahm, mit der überlieferten Gestalt des Buches Numeri das von ihm mitzutheilende Deuteronomium zu einem historisch geordneten Ganzen zu verbinden, insbesondere in dem Abschnitte Deut. 31, 9 bis 32, 47 die im Buche Numeri berichtete Offenbarung und erste Mittheilung des Liedes Mose mit der von ihm selber zu berichtenden schriftlichen Hinterlassung des deuteronomischen Gesetzes durch Mose in einen derartigen Zusammenhang zu setzen, daß bei ihm nunmehr der öffentliche Vor-

trag des Liedes als zweiter Theil des feierlichen Actes erscheint, kraft dessen Mose beim Scheiden sein geschriebenes Gesetzbuch als Vermächtnis dem Volke übergab. So ist Kap. 31, 9—13; 31, 24—30; 32, 45—47 ebenso der deuteronomische Rahmen für die zwischeninnestehende Erzählung des dem Deuteronomiker vorliegenden Buches Numeri Kap. 31, 14—23; 32, 1—44, wie Kap. 31, 14. 15; 31, 23; 32, 44 seinerseits der vom Verfasser des Buches Numeri gefertigte Rahmen für die zwischeninneliegende ältere Erzählung Kap. 31, 16—22; 32, 1—43 war.

Diese Erzählung gehörte nicht dem ursprünglichen Buche Numeri in seiner ältesten Gestalt an, der Erzähler von Num. 27. Deut. 33. 34, 1—9 hatte keinen Raum dafür, vielleicht, weil er sie nicht kannte, ebenso leicht aber auch, weil er sie als bekannt voraussetzen konnte und anderweitig verzeichnet und zugänglich wußte. Sie muß auch nicht in einem älteren Werke zusammenhängender Geschichtserzählung gestanden haben. Denn sie bezieht sich auf nichts außer ihr Liegendes und setzt nur voraus, daß man wisse, wer Mose war, und erst die vom Deuteronomiker überarbeitete ältere Schrift suchte sie mit einer Absichtlichkeit in historischen Zusammenhang zu bringen, welche beweist, daß sie vorher keinen solchen hatte. War sie ein für sich bestehendes Ganze, so läßt sich nicht verkennen, daß der Text des Liedes Deut. 32, 1—43 die Hauptsache bildet und Deut. 31, 16—22 nur im dienenden Verhältnisse stehen, wie eine Ueberschrift und Einleitung, und es vergleichen sich die anderweitig aufbewahrten Ueberschriften anderer alter Dichtungen, wie Ps. 90. 2 Sam. 23, 1; denn wie leicht dieselben in kurze Erzählungen überzugehen geneigt waren, zeigen die Beispiele von Ps. 18. 54. 60. 2 Sam. 1, 17. 18. Jos. 10, 12, wobei nicht außer Acht zu lassen ist, daß auch 2 Sam. 1, 17. 18 und Ps. 60, 1 eines לְלַמֵּד gedenken und an ersterer Stelle wie Jos. 10, 13 auf schriftliche Aufzeichnung verwiesen wird, wie wir Deut. 31, 19. 22 beides כָּתַב und לַמֵּד zusammenfinden. Und wie leicht andererseits die Ueberschrift nicht bloß zur Erzählung über den Anlaß, sondern auch zur das Verständnis erleichternden summarischen Umschreibung des Inhaltes werden konnte, beweist das Verhältnis von Gen.

49, 1 zu dem Stücke Kap. 49, 2—27. Hiernach ist es naheliegend anzunehmen, der Verfasser des ursprünglichen Buches Numeri, welcher uns den Abschnitt Deut. 31, 16—22; 32, 1—43 aufbewahrt, habe ihn schon so, wie er ist, in einer älteren Sammlung von Gedichten vorgefunden. Nach den vielfältigen Berührungen mit Ps. 90, 18. 2 Sam. 23, 1 ff. Deut. 33, 1 ff., die unser Lied zeigt, mag es mit diesen Stücken in jener Sammlung zusammengestanden haben; nach den oben erwähnten mit 2 Sam. 1, 17 f. Jos. 10, 12 mag diese Sammlung den Titel סֵפֶר הַיָּשָׁר geführt haben, dessen Namen ich mit dem in unserem Liede und in dem Segen Mose erscheinenden Namen für Israel יְשֻׁרוּן zusammenstelle, und den ich im Gegensatze zu Knobels Meinung über das „Rechtsbuch“ für nichts als eine Sammlung alter Dichtwerke mit kurzen historischen Einleitungen halte. Aber der Beweis hört hier auf; jedenfalls entnahm unser Verfasser von Deut. 31, 14 ff. das Lied und seine Einleitung aus einem älteren Werke; und daß er sehr alte Urkunden, zu denen vielleicht auch dieses Stück gehörte, zur Verfügung hatte, beweist die Thatsache, daß gerade er in seine Erweiterung des ältesten Buches Numeri jenes Stationenverzeichnis Num. 33, 1. 3—49 aufgenommen hat, welches er durch Num. 33, 2 als nach dem Befehle Jahve's durch Mose selbst aufgeschrieben bezeichnet, gleich wie seine Quelle in Deut. 31 das Lied Deut. 32 als auf Befehl Jahve's durch Mose aufgezeichnet erklärte.

Ich habe nicht das Glück einer so sicheren Kenntnis der alten Geschichte Israels, noch auch so deutliche Vorstellungen über den Entwicklungsgang seiner historischen und religiösen Literatur, daß ich zu sagen vermöchte: „der Verfasser des vom Deuteronomiker benutzten Buches Numeri hat in diesem Jahrhundert gelebt und in jenen Jahren geschrieben“, und: „die Sammlung, der er das Lied Mose und seine Einleitung entnahm, ist um so viel älter“, und: „der Verfasser dieser Einleitung oder der etwa noch von ihm zu unterscheidende des Liedes Deut. 32, 1—43 kann nur in jener Zeit gedacht werden“. Ich muß dieses Anderen überlassen, die „frei von den Fesseln scholastischer Methode, der Theologie die Würde

einer historischen Wissenschaft zu erhalten suchen", möchte sie aber bitten, ihren Aussagen doch auch gleich Beweise hinzuzufügen und wo möglich solche, die wirklich beweisen und für uns weniger Unterrichtete Evidenz haben. Meine „scholastische Methode" erlaubt mir nur, zu sagen, was ich auch bewiesen zu haben glaube, daß das sogenannte Lied Mose nicht bloß vor dem Verfasser des jetzigen Deuteronomiums, sondern schon vor dem des früheren Buches Numeri als ein deutlicher Ueberlieferung nach mosaisches Zeugnis für die Zukunft Israels vorhanden war. Diejenigen Gelehrten also, welche das jetzige Deuteronomium aus der Zeit Manasse's ableiten, werden in Zukunft wol kaum noch die assyrische Zeit als Mutter dieses Liedes betrachten dürfen. Denn nach ihnen ist die deuteronomische Gesetzgebung ein Ersatz für die nicht mehr beobachtete der Bücher Leviticus und Numeri, sie werden also seit dem Abschlusse des Buches Numeri eine geraume Zeit verfließen lassen müssen, ehe sie sagen dürfen, nun sei das Bedürfnis einer neuen Gesetzgebung und in dem Deuteronomiker der rechte Mann zu seiner Befriedigung vorhanden gewesen. Von dem Verfasser des ursprünglichen Buches Numeri, wie es dem Deuteronomiker vorlag, müssen wir dann weiter hinaufgehen zu demjenigen Werke, aus welchem er das Lied mit seiner Einleitung entnahm, bis zur Entstehung des letzteren rückwärts. Ich meine, daß man auf diesem Wege nicht in der assyrischen Zeit stehen bleiben kann; und wer nun gar noch meint, wie Kamphausen, daß dem Verfasser der Einleitung der Text des Liedes auf einer Rolle mosaischer Geschichten und Gesetze begegnete, daß damals sein Name und Verständnis nicht mehr vor der gröbsten Miskennung geschützt war, der wird noch um ein Erhebliches weiter zurückgreifen und bei der angesehenen Stellung, die unserer Dichtung schon so früh durch ihre Herleitung von Mose und einer besonderen Gottesoffenbarung angewiesen worden ist, Spuren ihres Gebrauches, wenn nicht in Ps. 18 u. 90, so doch jedenfalls bei Jesaia und Micha und Ps. 50 anzuerkennen geneigt sein müssen. Von vornherein muß es natürlich erscheinen, daß Jesaia, der dem Cyklus von Weißagungen Kap. 2, 5 bis 4, 6 die Worte eines anderen Propheten Kap. 2, 2—4 als Einleitung vor-

ßte, der in Kap. 16, 13. 14 einen eignen Spruch in ausgedrückte Beziehung zu einer älteren Weißagung stellt, die in Kap. 15, 1 bis 6, 12 zum Theil wörtlich aufgenommen ist, da wo er zu Anfang ines Buches die kummervolle Gegenwart Israels und seine nächste ukunft im Lichte des Undankes betrachtet, mit welchem das Volk inem Gotte lohnte, nämlich in Kap. 1, unser Lied berücksichtigte, lls sich in Sache und Wort bedeutende Zusammenklänge zeigen. Solche sind aber in verhältnismäßig großer Zahl vorhanden, und war auf dem engsten Raum. Den von Volck (S. 43) angeeuteten könnte ich noch andere hinzufügen; aber ich beschränke mich arauf nur im Vorbeigehen zu erinnern, wie auffällig es zusammenstimmt, wenn es Deut. 32, 23 ff. heißt, Jahve habe beschlossen, as abtrünnige Volk mit allen zur Verfügung stehenden Schlägen uf's schlimmste zuzurichten; zu völliger Vernichtung würde es kommen, venn er nicht (לוּלֵי) durch Zulassung derselben den Feinden Anlaß ur Selbstüberhebung über ihn gäbe (V. 27); denn sie seien ein Volk, so entartet, als ob sie aus Sodom und Gomorrha entsprungen wären, — und wenn Jesaia sagt: am Körper Israels sei alles wund und zerschlagen (Kap. 1, 6); wenn nicht Jahve's verschonende Hand Einhalt gethan (לוּלֵי), so wäre es mit ihm aus wie mit Sodom und Gomorrha (V. 9); und wenn er dann wie mit einem unerklärlichen Gedankensprunge in V. 10 seine Volksgenossen als „Sodomsfürsten und Gomorrhavolk" anredet.

Ebenso dürfen wir annehmen, daß Micha in dem ganz ähnlichen Abschnitte Kap. 6, 1—8, wo er ausdrücklich mosaische Geschichten citirt, an die Israel gedenken soll (זְכָר־נָא V. 5), um zu erkennen die צִדְקוֹת יְהוָה, und daß Jahve Israel nichts zu leide gethan habe, sondern umgekehrt (V. 3), bei der Einrichtung seiner Rede durch Deut. 32 bestimmt worden sei, wo V. 7 Israel aufgefordert wird, sich auf die alten Zeiten zu besinnen (זְכֹר), um zu erkennen, daß Jahve's Thun unsträflich, er צַדִּיק וְיָשָׁר gewesen sei (V. 4) und nicht er, sondern Israel die Treue gebrochen habe (V. 5. 6). Außer der von Volck (a. a. O.) angeführten auffälligen Berührung von Mich. 5, 6 mit Deut. 32, 2 unterstützen diese Annahme die von Kamphausen verglichenen Ausdrücke: זֹחֲלֵי עָפָר und זֹ׳ אֶרֶץ

Mich. 7, 17. Deut. 32, 24; außerdem נִבֵּל Mich. 7, 6. Deu
32, 15. הַסְתֵּר פָּנִים, was zuerst Deut. 32, 20. Mich. 3,
Jes. 8, 17 vorkommt.

Einen bedeutenden Unterschied kann es hierbei nicht machen, wen man, wie ich selber, für wahrscheinlich hält, daß das Deuteron mium seine jetzige Einarbeitung in den Pentateuch erst nach sein Wiederauffindung unter Josia erfahren habe. Wäre ich freili der Ansicht, wie die meisten Kritiker, daß der Verfasser des eigentlich Deuteronomiums auch sein Einordner in den Pentateuch sei, würde ich den letzteren mit seiner Thätigkeit weit höher hinaufrück müssen, da es einem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen kan daß, wie schon Kleinert gelegentlich in seiner Bearbeitung de Micha angedeutet hat, Micha das ursprüngliche Deuteronomium ge kannt haben muß. Indessen, wenn ich den Beweis hierfür au vollkommener führen kann, als Kleinert gethan hat, so trägt die Thatsache doch für die Zeitbestimmung unseres Liedes nichts au weil dieses erst von der Ueberarbeitung mit dem eigentlichen Deu teronomium verknüpft worden ist, und weil dafür, daß dieselbe scho zu Micha's Zeit stattgefunden habe, der Beweis sich nicht leiste läßt. Auch nicht einmal, soviel ich sehe, für das Vorhandense des vordeuteronomischen Buches Numeri in seiner letzten Gesta in welcher erst der Abschnitt Deut. 31, 16—22; 32, 1—43 z seinem Bestandtheile wurde; denn es ist doch nur eben wahrscheinlic daß die namentliche Berufung auf Bileams Sprüche gerade in de an Deut. 32 erinnernden Abschnitte Mich. 6, 1—8 mitveranla wurde durch den Umstand, daß Bileams Reden und das Lied Mo in demselben Werke als prophetische Denkmäler einander am nächst standen und besonders hervorstachen.

Aber das glaube ich wenigstens erweisen zu können, daß, wen Micha und Jesaia das Lied Mose gekannt, sie es schon mit der Einleitung Deut. 31, 16—22 verbunden gewußt haben. Denn was Jesaia anlangt, so muß es doch auffallen, daß bei der Berührung des ersten Kapitels in seinem Buche mit Deut. 32, 1—43 zugleich Anklänge an solche Ausdrücke vorkommen, welche der Einleitung Deut. 31, 16—22 angehören, ohne hier doch aus dem

Liede erst entnommen zu sein. So wird hier gesagt, Israel werde in das gute Land der Verheißung geführt, essen, sich sättigen und fett werden (V. 20 'וְאָכַל וְגו); dann durch seine Sünde Jahve's Zorn verdienend werde es werden לְאֱכֹל; bei Jesaia heißt es Kap. 1, 19: „wollt ihr, so טוּב הָאָרֶץ תֹּאכֵלוּ; wollt ihr nicht, so חֶרֶב תְּאֻכְּלוּ“, und man fühlt sich versucht, den Satz, welchen er anhängt: „denn der Mund Jahve's hat es geredet“, auf das Wort Jahve's zu beziehen, welches Deut. 31, 17 aufbewahrt ist. Sodann verdient Beachtung, daß der im Pentateuch nur Deut. 28, 20 vorkommende Ausdruck עָזַב אֶת יְהוָֹה, welcher sich vor Jesaia nur bei Hosea (Kap. 4, 10), aber mit der Näherbestimmung לִשְׁמֹר findet, so absolut gerade Jes. 1, 4. 28 vorkommt, und zwar zuerst an einer Stelle, deren Umgebung am meisten Aehnlichkeit mit dem Liede Mose hat; daß ferner in Jes. 1, 4 unmittelbar darauf folgt נִאֲצוּ, was außer Num. 14, 11. 23; 16, 30 sich nicht im Pentateuch findet. Beide Wörter stehen auch nicht im Liede Mose; wol aber finden wir sie beide in der Einleitung ebenso gebraucht, wie bei Jesaia, nämlich Deut. 31, 16 u. 20.

Noch deutlicher ist diese Bekanntschaft mit Deut. 31, 16—22 bei Micha. Die Kap. 31, 19 gebrauchte Redensart הָיָה לְעֵד בִּבְנֵי יִשְׂ" findet sich, da Jes. 19, 20 anders gemeint ist, zuerst bei Mich. 1, 2 wieder. Ferner wenn es Deut. 31, 18 heißt אַסְתִּיר פָּנַי (V. 17 מֵהֶם) בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה, so lesen wir Mich. 3, 4: וְיַסְתֵּר פָּנָיו מֵהֶם בָּעֵת הַהִיא כַּאֲשֶׁר הֵרֵעוּ מַעַלְלֵיהֶם. Endlich, wenn es Deut. 31, 17 heißt: וְאָמַר הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה; dagegen Mich. 3, 11: לֵאמֹר הֲלֹא יְהוָֹה בְּקִרְבֵּנוּ לֹא תָבוֹא עָלֵינוּ רָעָה, so wird man, wenn man die oben erwähnten Berührungen Micha's mit Deut. 32, 1—43 hinzunimmt, ohne Wagnis behaupten dürfen, daß theils absichtlich, theils unwillkürlich Micha's Gedanken und Ausdrücke von dem Liede Mose und seiner alten Einleitung Deut. 31, 16 — 22 beeinflußt worden seien.

Aus vorstehender Untersuchung wird hoffentlich erhellen, daß es eine gegründete Behauptung ist, wenn ich sage, es sei spätestens schon zu Hiskia's Zeit unser Lied als ein von Mose herrührendes, dem Alter-

tume entstammendes poetisch-prophetisches Zeugnis bekannt und angesehen gewesen. Es handelt sich nur noch um die beiden Fragen, ob es die spätere Umdichtung eines älteren, dem Mose mit oder ohne Grund beigelegten Liedes sei, wie Knobel meint, und ob zwischen seiner Einleitung und ihm selber ein so handgreiflicher Widerspruch obwalte, daß jener aller Werth abgehe, wie Kamphausen zuletzt behauptet hat. Sie läßt sich nur entscheiden durch eine Analyse des Liedes für sich und eine Vergleichung des Ergebnisses mit den Aussagen der Einleitung, was ich dem zweiten Artikel vorbehalte.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Die Vorreformatoren Wycliffe und Hus

und ihr Verhältnis zu den scholastischen Systemen des Realismus und Nominalismus.

Von

J. Krummel,

Pfarrer in Kirnbach (Baden).

Niemand hat bisher daran gezweifelt, daß die Vorreformatoren Wycliffe und Hus nach ihrer philosophischen Grundrichtung dem scholastischen Realismus zugethan waren. So hat Neander den Sachverhalt aufgefaßt, so Böhringer in seinen ausführlichen Biographieen dieser beiden Männer (Die Kirche Christi und ihre Zeugen II, 4, 1 u. 2), so auch ich bezüglich Hussens in meiner böhmischen Reformationsgeschichte (S. 110 ff.). Dagegen stellte nun B. Czerwenka in seiner neuestens erschienenen „Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen“ (Bielefeld, bei Velhagen & Klasing 1869; I, VIII, 25 ff. u. 58 ff.) die Behauptung auf, diese Annahme sei eine irrige, Wycliffe sowol als Hus seien vielmehr Nominalisten gewesen[a]).

---

a) Auf dieses Werk, dessen erster Band (XXII u. 420 S.) einstweilen erschienen ist, und dessen Besprechung, sobald es vollendet sein wird, folgen

Es ist der Mühe werth, die angeregte Frage zu untersuchen und die Gründe zu prüfen, welche Pfarrer Czerwenka für seine Ansicht beibringt. Er sagt, in dem großen durch Jahrhunderte sich hindurchziehenden Kampfe zwischen dem Realismus und Nominalismus handelte es sich um die große Frage: haben die allgemeinen Ideen oder die Universalien, wie man sie damals nannte, Realität oder nicht? Die Realisten antworteten: ja, die allgemeinen Ideen existirten vor den Einzeldingen (universalia ante rem); sie sind die Ideen Gottes, nach welchen die Dinge geschaffen sind, oder die Principien des Daseins der Einzeldinge; und da Gott die absolute Realität ist, so sind die allgemeinen Ideen die Erscheinungsformen der absoluten Realität Gottes. Einzelne Realisten

soll, möchte ich als ein treffliches Hülfsmittel zur Kenntnis der Kirchengeschichte Böhmens aufmerksam machen. Der erste Band enthält die Geschichte der evangelischen Kirche Böhmens von dem Beginne der reformatorischen Bewegung im XIV. Jahrhundert bis zum Tode des utraquistischen Königs Georg von Podiebrad (1471) und verbreitet sich, das schon so vielfach dargestellte Leben und die Lehre Hussens kürzer behandelnd, hauptsächlich über die bisher nur wenig bekannten religiösen Bewegungen und Streitigkeiten, welche nach dem Tode Hussens zu der Gründung und Organisation der „utraquistischen Kirche“ geführt haben. Der zweite und letzte Band, der binnen Jahresfrist erscheinen soll, wird die Geschichte der älteren Brüderkirche, der Einwirkungen der sächsischen und schweizerischen Reformation auf Böhmen, der blutigen Gegenreformation von 1620 bis 1780 und des Wiedererwachens evangelischen Glaubenslebens seit Ende des vorigen Jahrhunderts und bis auf unsere Zeit bringen. Der Verfasser hat sich mit den über dieses ausgedehnte kirchengeschichtliche Gebiet vorhandenen alten und neuen Schriftwerken gründlich vertraut gemacht, als einem Kenner der čechischen Sprache sind ihm auch die in jenem Idiom geschriebenen Quellen zugänglich gewesen, und er schreibt in echt evangelisch freiem Geiste. Ich kann seinen Auffassungen der Geschichte in einzelnen Parthieen nicht beitreten, außer dem hier Besprochenen z. B. bezüglich seiner Darstellung der Verhältnisse des Jahres 1409 und der Entstehung und ersten Gegensätze des Utraquismus und Taboritentums; im Allgemeinen aber habe ich ihm für seine verdienstvolle Arbeit den wärmsten Dank auszusprechen und kann nur wünschen, daß sie allseitige Anerkennung finden und auch für die jetzige evangelische Kirche Böhmens gute Früchte tragen möge.

erklärten sich auch dahin: Die Universalien sind nicht vor den Einzeldingen, sondern in oder mit ihnen (universalia in re); jedes Einzelding besteht aus einem wesentlichen, bleibenden Theil und aus einem zufälligen, wandelbaren, der Form, den Eigenschaften; wir trennen in unserem Verstande das Wesen von der Form, und durch diese Trennung erhalten wir das Allgemeine; die Universalien existiren also in Wahrheit nur in unserem Verstande und zwar unmittelbar, die allgemeinen Ideen sind unmittelbare und reale Wahrheiten unseres Bewußtseins. Der Nominalismus dagegen sagte: die allgemeinen Ideen existiren erst nach den Einzeldingen (universalia post rem); sie sind bloße Abstractionen des Verstandes oder Namen (nomina), deren wir uns bedienen, um eine Menge von Einzeldingen in ein bestimmtes System zu bringen; sie haben weder in der Seele des Menschen, noch in dem Dinge selbst objective Realität, sie sind bloße Fictionen im Bewußtsein der Seele, während die äußere Sache allein objective Realität als für sich seiendes Subject hat.

In seiner Anwendung auf die Theologie behauptete nun der Realismus die Realität oder die unmittelbare Wahrheit der dogmatischen Lehrsätze der Kirche als der allen menschlichen Einzelvorstellungen zur Norm und Grundlage dienenden allgemeinen Ideen. Er stand sonach im Dienste der Kirche, und diese nahm ihn auch väterlich in ihren Schutz. Für den Nominalismus dagegen, dem die allgemeinen Ideen aus der sinnlichen Anschauung, aus der Erfahrung entstehen, gibt es kein absolut gewisses Dogma, dieses muß sich vielmehr der kritischen Prüfung, dem Denken, unterziehen; und weil jeder vernünftige Mensch hierzu die Fähigkeit hat, so hat er auch das Recht zu denken, zu prüfen und so die Realität irgend einer Idee zu untersuchen. Auf dem Princip des Nominalismus beruht sonach, philosophisch aufgefaßt, die Reformation, in ihm hat der moderne Skepticismus seine Wurzel; er unterwirft jedes Dogma der Kirche der Kritik, während der Hauptgrundsatz der Realisten war: die Kirche hat es gesagt, also ist es wahr!

Wenn nun Wycliffe das Wort der Schrift über die Kirche

stellt und auf Grund des Schriftwortes mittels seines Denkens und unter Benützung der Erfahrung an Dogma, Regiment und Gebräuche der Kirche den kritischen Maßstab anlegt, so ist das Nominalismus. „Es kann sich hier nicht mehr um den ursprünglichen Streitpunkt handeln, ob universalia ante rem, oder in re, oder post rem, sondern um die thatsächliche Anwendung eines dieser drei Principien und um die Consequenzen. Diese aber führen bei Wycliffe auf den Nominalismus, und nur weil er in dem Sinne dieses argumentirte, hatte sein Denken über kirchliche Dinge eine reformatorische Richtung genommen. Als Realist hätte er nie gegen die Kirche und deren Satzungen auftreten können.

Ganz dasselbe gilt von Hus; wie Wycliffe war auch er Nominalist, und seine Gegner die entschiedensten Realisten; denn sie verfochten die Autorität des Papstes, während auch Hus die Consequenz des Nominalismus, die Kritik des kirchlich Hergebrachten für sich in Anspruch nahm und zu seinem eigenen Verderben durchführte. Das ist richtig, daß der Nominalismus kein eigentliches schulmäßiges System aufgebaut hatte, sondern seine Kraft in der Opposition gegen den Realismus erprobte und so über die ganze Scholastik hinwegschritt; er dachte über die Lehren der Kirche ebenso gut wie der Realismus, nur mit dem Unterschied, daß der Nominalismus seinem Denken über den Glauben das wahrhaft Menschliche und dabei doch Göttliche, das Evangelium, die Schrift zu Grunde legte und eben damit die Reformation herbeiführte.“ (l. c., p. 59.)

Für den Nominalismus Hussens und seiner Prager Freunde beruft sich Czerwenka außerdem auf die zu einem Quodlibet (Disputationsact) im Jahr 1409 von ihnen aufgestellten Thesen, welche ihm durchaus eine Beantwortung im nominalistischen Sinn zu erfordern scheinen. Ich hatte eine solche im realistischen Sinne angenommen. — Wenn Hus in der Schrift gegen Palec (Opp. I, 325) seinen ihm untreu gewordenen ehemaligen Gesinnungsgenossen zuruft: fuistis Realistae, cum jam sitis Terministae, so scheint ihm Hus damit haben sagen zu wollen: ihr waret doch immer Nominalisten, obschon ihr euch für Realisten ausgebet; mir war kein

Zweifel gekommen (Gesch. der böhm. Ref., S. 111), daß Hus seinen Gegnern hier den Abfall von ihrem früheren realistischen Standpunkte zum Vorwurf macht. — Czerwenka verweist endlich auf die Bemerkung Ullmanns (Reff. vor d. Ref. II, 274 ff.), daß die reformatorische Tendenz im 15. Jahrhundert im ganzen Hand in Hand mit dem Nominalismus gegangen sei, wie denn auch Johann Wessel und selbst die Reformatoren noch, soweit sie an der Schulphilosophie theilgenommen, dem Nominalismus zugethan waren; wenn dann Ullmann ebendaselbst Wycliffe, Hus und Hieronymus zu den Realisten zähle, so müsse man das als einen Irrtum ansehen.

Man sieht, Czerwenka ist seiner Meinung gewiß und glaubt sie allen Widersprechern gegenüber festhalten zu dürfen. Ich möchte in Nachstehendem den Beweis liefern, daß sie gleichwol als eine irrtümliche anzusehen ist, und sehe mich dazu um so mehr veranlaßt, als seine Bemerkungen hauptsächlich gegen mein oben erwähntes, auch in diesen Blättern seiner Zeit besprochenes Werk: „Geschichte der böhmischen Reformation im 15. Jahrhundert“ (Gotha, Perthes 1866), gerichtet sind. Dieser Beweis aber ist bei dem englischen, wie bei dem böhmischen Reformator nicht allzu schwierig zu führen.

Was zunächst Wycliffe betrifft, so ist freilich von den zahlreichen philosophischen Schriften, die er in der früheren Zeit seines Lebens („als er noch Logiker war“, Trial. III, 6) verfaßt hat, leider noch keine einzige durch den Druck veröffentlicht worden. Lechler muß in dieser Beziehung die Engländer einer kaum verantwortlichen Undankbarkeit gegen einen ihrer größten Männer zeihen (Herzog, Realenc. XVIII, 85), und es wäre sehr zu wünschen, wenn man es auch nicht der Mühe werth halten sollte, minder wichtige Traktate, wie „Ueber die Ideen“, „Ueber das intelligible Sein der Creatur“, „Ueber Materie und Form“ u. dergl. der Vergessenheit zu entreißen, daß doch wenigstens die Schrift „Ueber die realen Universalien“, die lange Jahre hindurch an der Prager Universität als Lehrbuch gebraucht worden ist, veröffentlicht würde. Ich bin also nicht in der Lage, die vorliegende Streitfrage durch eine directe Berufung

auf **Wycliffe's** philosophische Schriften zu entscheiden. Eine solche scheint aber auch gar nicht unumgänglich nothwendig, die Entscheidung läßt sich auch ohne sie schon aus den uns bekannten theologischen Schriften, insbesondere aus seinem Hauptwerke, dem Trialogus, geben, und man hat bei der Berufung auf diese den Vortheil, daß sie nicht etwa Ansichten enthalten, welche von ihm in der späteren Zeit seines Lebens, der Zeit seines eigentlich reformatorischen Wirkens, widerrufen oder anders gefaßt worden sind.

Was finden wir aber hier? Nichts anderes, als entschieden realistische Ideen und Anschauungen. Unzählige Male polemisirt er gegen Aristoteles und die sich auf ihn stützenden Scholastiker; ebenso oft beruht er sich dagegen auf Plato, als einen Gewährsmann für seine Lehren. Wenn er im Trialogus (III, 31) von den Erfordernissen einer gereinigten Philosophie redet, so stellt er als Erstes auf, daß man „die rechte Ansicht von den Universalien habe und erkenne, wie die Gattungen der geschaffenen Dinge in Gott ein ewiges, ideales Sein haben, das ihrer Existenz in ihrer Gattung ewig vorangeht". „Wie könnte doch Gott", ruft er an einer anderen Stelle (Trial. I, 8) aus, „eine äußere Welt denken, wenn sie nicht eine intelligible wäre! Ist das Erste (nämlich daß Gott die Welt lenkt) absolut nothwendig, so ist es auch das Zweite (nämlich daß sie denkbar ist, einen idealen Urgrund hat). Gott könnte aber auch nichts schaffen, wenn er es nicht denken könnte, da er nichts durch Zufall oder unweise schaffen kann; und eine solche Intelligibilität ist gleich der Intellectivität (der Denkkraft) oder der Intellection (dem Denkacte) Gottes, was dasselbe ist. Auch könnte Gott nichts **wirklich** in's Dasein rufen, wenn nicht die Intelligibilität desselben wie als Muster vorherginge, weil sonst die Möglichkeit wäre, daß er den Gegenstand, ohne ihn zu denken, folglich unweise, hervorbrächte, was doch höchst unmöglich ist." Er behauptet auch, diese Intelligibilität oder Idealität der Creaturen müsse jeder christliche Philosoph annehmen, weil sie in der Bibel und besonders im Evangelium Johannis ausdrücklich gelehrt sei; nichts anderes als dies werde ja mit der Bezeichnung des Sohnes Gottes als des Lebens der Creatur und des Wortes, durch welches alles geschaffen sei,

ausgesagt. Im Worte, in dem Leben des Wortes (Joh. 1, 1—4) findet er zugleich das intelligible, ideale Sein der Creatur gesetzt, und dieses ist ihm der objective Grund des ihre Erschaffung bedingenden göttlichen Denkens. Er schreibt den Creaturen darum (Trial. II, 1) ein dreifaches Sein zu: „ein intelligibles oder ideales, ewiges in Gott, dann ein Vorgebildetsein in ihren Principien, das heißt in den ersterschaffenen Exemplaren ihrer Gattung (nach Gen. 1, 11. 12. 21) und drittens ihr individuelles Sein in ihrer wirklichen Existenz".

Solche Sätze konnten von keinem Nominalisten ausgesprochen werden. Vergleicht man damit z. B., was der gerade zur der Zeit Wycliffe's so hochgefeierte venerabilis inceptor Nominalium Wilhelm Occam in dieser Beziehung lehrt, so stellt es sich als das reine Gegentheil davon dar. Er verwirft bekanntlich die platonische Lehre von dem Menschen angeborenen Ideen, er behauptet, wie Zeno und die Stoiker: alle Erkenntnis, alles Wissen kommt dem Menschen lediglich durch die sinnliche Wahrnehmung und die abstractive Verstandesthätigkeit zu, und auf Grund dieser Annahme scheinen ihm die sogenannten Gattungsbegriffe keineswegs eine reale, wenn auch nur intelligible Existenz zu haben, sie sind ihm nur Namen oder aus den Erscheinungen abstrahirte Verstandesbegriffe; Baum, Thier, Mensch, Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe sind keine Realitäten, Realität haben nur die einzelnen Erscheinungen davon. Fast auf's Wort stimmen dagegen die obigen Wycliffe'schen Ausführungen mit demjenigen überein, was der bedeutendste Vertreter des Realismus, Anselm von Canterbury, in seiner Lehre von der Schöpfung der Welt vorträgt, wenn er zeigt, daß, wie nach der Erfahrung jeder zu machenden Sache in der Vernunft des Machenden gewissermaßen ein Modell, eine Form oder Regel vorausgeht, so auch das Nichts, aus welchem, und das Wort, durch welches Alles geschaffen worden ist, so aufgefaßt werden müsse, daß die Modelle für die Welt als in Gott präexistirende, am Anfang ausgesprochene und dadurch in lebendige Wirklichkeit versetzte Ideen gedacht werden; das Denken und Reden Gottes ist etwas ebenso Reales, als es sein Wesen ist.

Doch nicht nur in diesem Hauptdifferenzpunkt zwischen dem scholastischen Realismus und Nominalismus steht Wycliffe auf der ersteren Seite, seine Uebereinstimmung mit den realistischen Anschauungen läßt sich auch in einer Reihe anderer Punkte nachweisen. So schließt er sich in der Lehre vom Dasein Gottes ganz an das von Anselm darüber Aufgestellte an: „Die erste und gewissete Wahrheit, die nur der Thor leugnen kann, ist, daß Gott ist, und dies zu wissen genügt dem Theologen“ (Trial. I, 1). Dies ist der Anselm'sche ontologische Beweis; doch unterläßt er es hiebei nicht, auch dem von den Nominalisten, z. B. Durandus a St. Porciano, aufgestellten Beweise, daß die Reihe der endlichen Ursachen eine unendliche Ursache an ihrer Spitze haben müsse, eine gewisse Berechtigung zuzuerkennen; denn indem er in jenem berühmten Dreigespräche die Pseudis diesen Beweis als einen unzulänglichen bestreiten läßt, so entscheidet die Phronesis den Streit schließlich dahin, daß man allerdings ein Recht habe, für die Reihe der endlichen Ursachen eine unendliche, d. i. Gott, als Abschluß anzunehmen. Es mag dies zugleich zum Zeugnis dienen, daß er sich, wenn auch wesentlich realistisch gesinnt, doch nicht blindlings diesem Systeme in die Arme geworfen, sondern als unbefangener und unparteiischer Forscher das Wahre auch von anderen Systemen angenommen hat.

Ebenso echt realistisch und ganz an die Argumentationen des Thomas Aquinas sich anlehnend ist sein Trinitätsbeweis (Trial. I, 3. 6—8): Gott, der Seiende, ist reiner intellectiver Actus; er hat als solcher das Vermögen, sich selbst und was außer ihm ist zu erkennen, diese Potenz heißt der Vater; kraft dieses Vermögens erkennt er sich auch wirklich, und diese Erkenntniß heißt der Sohn; wie es endlich nicht möglich ist, daß er sich selbst erkennen kann, ohne daß er sich, gerade so viel er kann, auch wirklich erkennt, so ist es nicht möglich, daß er sich so wirklich selbst erkennt, wenn er es nicht so will und nicht in sich ruht, und dieses Wollen und Ruhen Gottes in sich selbst ist der heilige Geist. Er weist die Dreieinigkeit auch, wie Jener und wie schon Augustin, aus den drei Grundkräften der gottebenbildlichen Seele des Menschen (mens,

intellectus und voluntas) nach. Als Nominalist hätte dies Wycliffe nimmermehr sagen können. Man denke nur an Roscellin, und wie ihn seine Leugnung der Realität der Gattungsbegriffe zum Tritheismus geführt hat; auf Grund der stoischen Lehre, daß die Universalia nicht ante rem, noch in re, sondern post rem seien, läßt sich keine christliche Trinitätslehre aufbauen.

Auch in der Lehre von den Eigenschaften Gottes ist Wycliffe's Realismus wahrzunehmen, indem er dieselben, wie Anselm, aus dem Satze entwickelt, daß Gott dasjenige sei, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, und daß ihm deshalb Gerechtigkeit, Intelligenz, Allwissenheit, Allmacht u. s. w. zukomme (Trial. I, 5). Desgleichen in der Hamartologie und Soteriologie: bei aller Betonung der eigenen Sünde und Schuld jedes einzelnen Menschen hält er doch an einer originalen Gattungs- oder Erbsünde des ganzen Menschengeschlechtes in Folge des Falles des ersten Menschen entschieden fest; bei dem Werke Christi legt er das Hauptgewicht darauf, daß Christus das sittlich-religiöse Urbild der Menschen verwirklicht, durch die Darstellung eines vollkommenen begriffsmäßigen Menschenlebens der Idee des Menschen genuggethan und als der wahre sittlich-religiöse Stammvater der Menschheit (die volle Quelle aller Tugenden) in ihr ein neues, das gottgefällige Leben begründet hat, und bei der Lehre von der Aneignung des Heils auf den die Gnadengabe in Christo ergreifenden Glauben. Während der Nominalismus skeptisch alles, was nicht durch die sinnliche Wahrnehmung gewiß ist, in Zweifel zieht, sagt er von diesem Glauben: „Dessen sind Christenmenschen gewisser, als es ein Mensch von irgend welchen weltlichen Dingen ist durch ein äußerliches Sinnenzeugnis. Und er ist nicht gegründet auf den Papst und seine Kardinäle, denn dann möchte er zunichte werden, wie sie selbst auch, sondern auf Jesum Christum, Gott und Mensch, und auf die heilige Dreieinigkeit; und so mag er nimmer bankerott werden, ausgenommen, man ließe es selbst daran fehlen, daß man nicht Gott liebte und ihm diente. Der allmächtige Gott und seine Wahrheiten sind der Grund des Glaubens der Christenmenschen, und wie St. Paulus sagt, einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt

ist, Jesus Christus. Denn ob auch der Antichrist und seine Cle-
riker tief in der Hölle verbrannt würden für ihre verfluchte Simo
und ihren Hochmuth und ihre anderen Sünden, — das Christe
tum kann doch nie vergehen, weil nicht jene der Grund davon sin
sondern es Jesus Christus ist. Denn er ist unser Gott und uns
bester Meister und bereit, wahrheitsliebende Menschen alles, wa
ihnen nützlich und nöthig ist für ihr Seelenheil, zu lehren (in de
Schrift: wie der Antichrist und seine Diener daran arbeiten, di
heilige Schrift zu zerstören)."

Ganz besonders endlich bekundet sich Wycliffe's antinominalist
scher Standpunkt in seiner durch die hussitische Bewegung so wel
berühmt gewordenen Abendmahlslehre. Mit der größten Schär
bekämpft er in seinen Schriften überall die hauptsächlich von de
Nominalisten verteidigte mittelalterliche Transsubstantionslehre ode
wie er sie nennt, „die Lehre von den Accidentien ohne Subject"
nicht nur weil sie schriftwidrig und den Lehren der früheren Kirche
lehrer zuwider sei, sondern auch, und dies kommt hier besonde
in Betracht, weil „die Substanz des Körpers Christi nach der Con
secration im Altarssacramente bleibe, wie auch die Gegner zugebe
müssen; wo aber die Substanz des Körpers Christi sei, da sei au
das allgemeine Genus der Substanz; also bleibe es nach der Con
secration im Altarssacrament; und da das allgemeine Genus di
Substanz oder das Wesen jeder besonderen Substanz sei, so folg
daß es selbst die Substanz jedes materiellen Brotes oder Weine
sei" (Trial. IV, 36). Daß dies entschieden realistisch gedacht is
ersieht man am deutlichsten durch eine Vergleichung mit demjenige
was der Nominalist Occam eben darüber aussagt; da die Quan
tität, meint er, eine von der Materie abgelöste und unterschiede
Sache ist und die Materie früher als jene, so kann Gott auch Materi
hervorbringen und doch zugleich die Quantität zerstören. Dies kan
Gott nach seiner potentia absoluta thun, und er thut es in
Abendmahl, wo er die Materie, den Leib Christi, existiren läß
abgelöst von dem Accidens der Quantität. Freilich geht dann de
Leib in einen entgegengesetzten Stand über, denn im Himmel ha
er die Quantität und im Abendmahl nicht; dies ist der göttliche

Allmacht aber nicht unmöglich. Und so kann der Leib Christi, obwol er an sich begrenzt ist, durch dieselbe Allmacht Gottes auch unbegrenzt an vielen Orten sein. Zwar kann durch die natürliche Vernunft nicht erwiesen werden, daß der Leib Christi wirklich unter der Gestalt des Brotes enthalten sei; es steht auch nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift, daß die Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt oder transsubstanziirt werde; jenes aber hat der eingeborene Sohn Gottes selbst den Aposteln geoffenbart, und von diesem glaubt man, daß es den heiligen Vätern von Gott geoffenbart oder durch sorgfältiges Forschen in den biblischen Stellen von ihnen erwiesen worden ist.[a])

Wenn aus dem Vorstehenden nun hervorgeht, daß Wycliffe nach seiner philosophischen Grundrichtung auf der Seite des Realismus gestanden ist, und daß Czerwenka den Sachverhalt auf den Kopf stellt, indem er den Ursprung seiner Lehren im Nominalismus findet, so wäre damit auch entschieden, was für eine philosophische Stellung Hus eingenommen hat, wenn dem Concil von Constanz in seinem Urtheile Recht zu geben wäre, daß die von ihm verdammte „Hussische Ketzerei" nur eine Fortsetzung oder ein Wurzelschößling der Wycliffe'schen in England gewesen sei. Da dies jedoch nicht angeht, vielmehr unumstößlich gewiß ist, daß die böhmische Reformationsbewegung im eigenen Lande ihre Wurzeln gehabt und einen von der englischen nahezu unabhängigen und selbständigen Verlauf genommen hat, so ist auch für Hussens Realismus ein besonderer Beweis zu führen.

Ich weise dabei zunächst darauf hin, daß die Prager Universitätslehrer, welchen sich Hus als Studirender angeschlossen und deren Grundsätze er eingesogen hat, noch bevor Wycliffe's philosophische und theologische Schriften in Prag bekannt geworden waren, der realistischen Partei zugehörten. Denn so wurde später in einem von seinen Gegnern zum Spotte über ihn und seine Partei verfaßten Gedichte (eigentlich einer Messe) gesungen: „Stanislaus von

a) Vgl. Köhler, Real. und Nomin., S. 162 ff.; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters II, 986 ff. und anderw.

Znaim zeugte den Peter von Znaim, Peter von Znaim zeugte den Stephan Palec, Stephan Palec den Hus." Dieser von den Deutschen ausgehende Spott (die Čechen nannten diese Messe deshalb die missa teutonica) bezog sich aber vornehmlich, ja fast ausschließlich auf die realistische Richtung dieser Männer, welcher damals fast alle čechischen Professoren zugehörten, während sich die Deutschen meist zur nominalistischen bekannten. Das Verhältnis war einst ein anderes und die Prager Universität im Allgemeinen als eine nominalistische zu bezeichnen gewesen, so lange noch die (nach dem Urtheile des Marsilius von Inghen) hochberühmten Nominalisten Heinrich von Oytha und Matthäus von Krakau die hervorragendste Rolle spielten. Dies änderte sich jedoch mit dem gegen Ende des 14. Jahrhundertes erfolgenden Weggange jener; zwar blieben die deutschen Professoren und Studenten auch ferner noch der nominalistischen Fahne getreu, wie denn auch die bei ihrem Wegzuge aus Prag im Jahre 1409 von ihnen gegründeten Universitäten von Leipzig und Erfurt sich dazu hielten; auf čechischer Seite dagegen ergriff man die Partei des Realismus und ihre Opposition gegen den Nominalismus (bei dem auch der bekannte Apologet der antihussitischen Partei in Prag Professor Höfler, in s. Mag. Hus und der Abzug der deutschen Prof. und Stud. aus Prag 1409, S. 148 Inhaltsleere und Haarspaltereien zugestehen muß) nahm von Jahr zu Jahr zu, je mehr die antinominalistischen Schriften Wycliffe's dort verbreitet wurden, und je mehr sich auf der čechischen Seite überhaupt, der Indolenz und dem Obscurantismus der auswärtigen „Nationen" gegenüber, eine geistige Regsamkeit und ein zuerst die Philosophie, dann die Theologie reformirendes Streben kundgab.

Daß dieser philosophische Gegensatz neben dem theologischen und kirchlichen auch wesentlich auf jenes weltberühmte Ereignis eingewirkt hat, und daß die um Hus als ihren Führer sich scharende Partei auf der realistischen Seite dabei gestanden ist, das stellen die Acten des in demselben Jahr 1409 kurz vor dem Auszuge abgehaltenen Quodlibet oder öffentlichen Disputationsactes außer Zweifel. Nur die čechische oder hussitische Partei hat daran theilgenommen, nur von ihr sind die zur Besprechung kommenden Thesen aufgestellt

worden, wie denn auch bei mehreren derselben ausdrücklich bemerkt ist, daß sie von Hus, Jessenic, Jacobell und Anderen verfaßt seien oder vertheidigt würden; die Spannung zwischen ihr und der Gegenpartei war schon zu solcher Höhe herangewachsen, daß die Ausländer an diesem Universitätsacte keinen Antheil mehr nahmen. Wir haben in diesen 60 Thesen also lediglich die Meinungsäußerung der hussitischen Partei vor uns, und zwar, wie es der Charakter eines solchen Quodlibets verlangte, mehr nach der philosophischen, als theologischen Seite hin; sie sind sonach von der höchsten Wichtigkeit für die Frage, die uns hier beschäftigt. Das Gepräge aber, das sie tragen, ist ein entschieden realistisches. Zwar fehlen uns die Erläuterungen zu den Thesen oder die Beantwortungen der Quästionen, aber auch schon aus der Fragstellung geht ihre erklärt antinominalistische Tendenz hervor. Nur ein Realist konnte die Fragen aufstellen, wie Qu. 2: „Fordert die Menge der creatürlichen Dinge mit einfacher Nothwendigkeit eine Menge Ideen als Voraussetzung?" Qu. 5: „Gibt es auch Ideen, welche weder Dasein erhalten, noch des Daseins fähig sind?" Qu. 14: „Fordert die Harmonie der sensiblen Welt mit Nothwendigkeit die Annahme realer Universalien?" Qu. 18: „Hängt die Harmonie der Welt oder die bestmögliche Einrichtung des Universums von einem solchen primitiven Sein ab, welchem Intellectivität und Unveränderlichkeit, Allmacht und Allwissenheit zukommt?" Qu. 36: „Ist in der formellen Reihe der geschaffenen Dinge das Erste jedesmal das möglichst Beste und seiner Idee am vollkommensten Entsprechende?" Qu. 49: „Regiert Gott, welcher der Ursprung und das Ziel aller Dinge ist und die einzelnen Creaturen nach den erstgeschaffenen Exemplaren ihrer Gattung in die Wirklichkeit einführt, die Welt unveränderlich auf's beste und so, daß er zum Bösen nicht mitwirkt, sondern dasselbe nur aus Gnaden zuläßt?" Besonders Qu. 52: „Herrscht Gott von Ewigkeit über das Urbild der Welt oder die Vielheit der Ideen, welche die Gründe und Ursachen der sensiblen Welt sind?"

Wenn man diese Sätze betrachtet, kann man keinen Zweifel darüber haben, in welchem Sinne es gemeint war, wenn Hus später einigen seiner früheren čechischen Freunde, die aber in Folge

seiner Opposition gegen die kirchliche Macht von ihm abgefallen waren, das Wort zurief (Opp. I, 318): „Fuistis Realistae, cum jam sitis Terministae“ (was so viel ist als Nominalistae). Czerwenka glaubt diesen Satz so übersetzen zu dürfen: „Ihr waret doch immer Realisten, obschon ihr euch für Nominalisten ausgebet.“ Diese Uebersetzung ist sprachlich nicht zuläßig und widerspricht dem thatsächlichen Sachverhalte vollständig. Hus macht seinem Gegner Palec und dessen Genossen nicht das zum Vorwurf, daß sie, wenn auch äußerlich eine andere Farbe tragend, im Herzen doch immer realistisch gesinnt gewesen seien, sondern daß sie den Ideenreichtum und die Lebenskraft des biblischen Realismus mit der Inhaltsleere und den armseligen Haarspaltereien des scholastischen Nominalismus vertauscht hatten, aus Furcht, bei den kirchlichen Machthabern mit jenem anzustoßen. [a])

Darf nach dem Angegebenen als ausgemacht angesehen werden, daß die hussitische Parthei im Allgemeinen dem Realismus zugethan war, so läßt sich dies auch speciell von Hus aus seine Schriften nachweisen. Wiewol es bei ihm schwerer hält, als bei Wycliffe, diesen Nachweis zu liefern, einmal weil er überhaupt kein speculativer Denker war, wie jener, und über den praktisch-kirchlichen Kämpfen, die er zu führen hatte, die Beschäftigung mit der Schulgelehrsamkeit seiner Zeit immer mehr bei Seite setzte, und sodann weil es ihm bei der Kürze seiner Lebenszeit nicht gegeben war, alle seine theologischen Ansichten zu entwickeln und systematisch verarbeitet der Nachwelt zu hinterlassen. In seinen Schriften ist ja eigentlich nur die Lehre von der Kirche und was damit zusammenhängt ausführlich erörtert, und gerade hier ist der Einfluß des rea-

a) Ich glaube, hier nicht unerwähnt lassen zu dürfen, daß auch der Katholik Höfler (Mag. Hus, S. 264), obwol er in der Beurtheilung des Hussitismus von derjenigen der protest. Kirchenhistoriker Neander, Ullmann, Böhringer, Schwabe u. s. w. so weit abweicht, den Sachverhalt nicht anders darstellt und es für etwas Selbstverständliches hält, daß sich in Prag damals „der Wycliffe'sche Realismus der Čechen dem Nominalismus der Deutschen“ entgegengestellt hat, nicht umgekehrt.

listischen Standpunktes am wenigsten bemerklich. Doch fehlt es auch nicht an einzelnen Aeußerungen, welche in unwidersprechlicher Weise seinen Realismus bezeugen. So schreibt er in der Schrift gegen einen Prediger von Pilsen (Opp. I, 181): „Schaffen, wie es von Gott Gen. 1, 1 ausgesagt wird und im eigentlichen Sinne des Wortes zu verstehen ist, heißt: aus dem reinen intelligiblen Sein, während außer Gott nichts vorausgesetzt ist, etwas hervorbringen." In der Schrift „Von der Sufficienz des Gesetzes Christi zum Regiment der Kirche" sagt er (Opp. I, 57): „Um die Welt und vieles Andere zu schaffen, bedarf Gott keiner anderen mitwirkenden Ursache, weil er sich selbst genug ist, dies zu vollbringen. Gleichwol sagt der Philosoph, Gott ist sich nicht selbst genug, die Welt zu verursachen, es wird hiezu noch eine andere mit ihm wirkende Ursache verlangt; und dieser Satz ist richtig, denn nach der Seite ihres materiellen Seins wird dieselbe auch durch ihre einzelnen Theile verursacht (aus ihnen zusammengebildet) und nach der Seite ihres wesentlichen Seins auch durch die Universalien ihrer einzelnen Bestandtheile, welche Gott als mit verursachende bestimmt hat, (et de universalibus partibus quidditativis, quas Deus praeexigit concausare); nächst dem Schöpfer ist ja unter den Ursachen alles Geschaffenen die erste das Sein, und vor diesem ist nichts Anderes geschaffen. Diese Unterscheidung begreift leicht, wer die vier Arten von Ursachen kennt, welche die Philosophen in ihren begrifflichen Distinctionen unterscheiden."

Daß diese Sätze nicht auf nominalistischem, sondern realistischem Boden erwachsen sind, kann sicherlich keinem Zweifel unterliegen. Ich weiß sie aus Hussens Schriften freilich nicht zu vermehren, weil er sich, wie bemerkt, sehr selten über philosophische Materien ausspricht. Dagegen kann ich, wenn sie als Beweis nicht genügen sollten, aus Hussens eigenem Munde noch ein Zeugnis für seinen realistischen Standpunkt beibringen. Als in seinem zweiten öffentlichen Verhöre zu Constanz am 7. Juni 1415 die Anklage auf eine häretische Abendmahlslehre wider ihn vorgebracht wurde, so meinte der bekanntlich gut nominalistisch gesinnte Kardinal Peter d'Ailly, als „Realist" müsse er nothwendigerweise die ihm zur Last

gelegte Ansicht haben, nämlich daß das Brot im Abendmahle nach der Consecration Brot bleibe; denn wer die Objectivität der allgemeinen Begriffe (universalia a parte rei) annehme, müsse entweder das Verbleiben der Substanz des Brotes auch in der consecrirten Hostie annehmen, oder aber für diesen Fall eine Ausnahme, ein ausnahmsweises Aufhören des Universale statuiren. Darauf — so berichtet v. d. Hardt (Conc. const. IV, 309) — bekannte sich Hus ausdrücklich zum Realismus, den auch Anselm u. A. angenommen hätten, behauptete aber bei dem consecrirten Brote eben diesen Ausnahmsfall statuirt zu haben. Und so wurde der Cardinal, der Vorsitzende der Versammlung, der für einen der ersten Theologen erachtet wurde, zum Schweigen gebracht.

Sonach hat sich Hus selbst, und zwar in einem der feierlichsten Momente seines Lebens, für einen Realisten erklärt, und es wird darum für alle Zukunft gerechtfertigt bleiben, wenn auch wir ihn für einen solchen halten.

Damit könnte ich meine berichtigenden Bemerkungen abschließen. Es scheint mir aber zu deren Vervollständigung nöthig, über das von Czerwenka auch, und mit allem Recht, beigezogene Verhältnis der scholastischen Systeme des Realismus und Nominalismus zu der Reformation im Allgemeinen noch ein Wort zu sagen. Man könnte nämlich glauben, es müßte ihm, wenn auch Wycliffe und Hus, wie oben nachgewiesen, wirklich Realisten gewesen sind, darin doch Recht gegeben werden, daß die Nominalisten im Allgemeinen mehr als die Realisten der Reformation vorgearbeitet hätten, und daß bei Wycliffe und Hus sodann in dieser Beziehung gewissermaßen ein abnormes Verhältnis anzunehmen wäre. Diese Ansicht verdient um so mehr Beachtung, als sie auch an dem so gründlichen Kenner des Mittelalters und der vorreformatorischen Periode, an Ullmann (Reff. v. d. Ref. II, 272 ff.) eine Stütze zu haben scheint.

Aber auch hier ist der Sachverhalt anders, als er von Czerwenka aufgefaßt wird. Erstens behauptet Ullmann (a. a. O.) keineswegs, daß der Nominalismus an und für sich, wie er als Schulphilosophie aufgetreten ist, in einem ursächlichen oder ver-

wandtschaftlichen Verhältnisse zu den reformatorischen Bestrebungen des 15. Jahrhunderts gestanden sei, so daß man die reformatorisch gesinnten Männer nur in seiner Schule zu suchen und zu finden hätte; denn er weiß sowol, daß Wycliffe, Hus und Hieronymus auf Seiten der realistischen Partei standen, als auch daß für jeden offenen und redlichen Mann, ganz unabhängig von aller Meinung und Richtung der Schulen, damals ein Bedürfniß der Reformation vorhanden war; er behauptet nur, daß „im ganzen" die reformatorische Tendenz im 15. Jahrhundert mit dem Nominalismus Hand in Hand gegangen sei und begründet dieses Urtheil mit dem Hinweise auf Männer, wie W. Occam, Buridanus, Marsilius von Inghen, Peter d'Ailly, Johann Wessel u. A., wie auch darauf, daß selbst die Reformatoren noch, soweit sie an der Schulphilosophie theilnahmen, dem Nominalismus zugethan waren. Das Letztere nun bedarf einer Restriction, sofern bei Melanchthon und Calvin von keiner irgend bemerklichen Vorliebe für realistische oder nominalistische Philosophie zu reden ist, Zwingli vorzugsweise Plato studirt hat, und nur von Luther bekannt ist, daß er sich, so lange er noch Mönch war, mit dem zu seiner Zeit in Erfurt herrschenden Nominalismus eifrig beschäftigt, den Gabriel Biel und Peter d'Ailly fast auswendig gekonnt, den scharfsinnigen Occam einem Thomas und Scotus bei weitem vorgezogen hat, und daß dieses Studium, wie Köstlin (Luthers Theol. I, 29) bemerkt, gewiß nicht ohne Einfluß auf die Ausbildung seiner reformatorischen Ueberzeugungen gewesen ist, da es ihn zur Kritik der kirchlichen Dogmen führte. Ersteres dagegen konnte Ullmann mit vollem Rechte sagen; wie Occam selbst, so standen auch seine Anhänger durchweg oder wenigstens der großen Mehrzahl nach auf der Seite der Opposition gegen das Papsttum und die Hierarchie, und ihre kritische und skeptische Richtung trug im Allgemeinen nicht wenig zu der im 15. und 16. Jahrhundert vorgenommene Prüfung und Sichtung der Lehrsätze und Einrichtungen der Kirche bei; alle strebsamen Geister fühlten sich zu ihr hingezogen, als einem Leben und Bewegung verheißenden neuen Gährungselemente, während das realistische System im Laufe der Zeit seine Anziehungskraft verloren hatte; es

wird nicht zu viel gesagt sein, wenn man die auf den Concilien von Pisa, Constanz und Basel angestrebte „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern" hauptsächlich als ein Verdienst dieser nominalistischen Richtung bezeichnet. Insofern läßt sich der Satz wohl rechtfertigen, daß die reformatorischen Tendenzen des 15. Jahrhunderts mit dem Nominalismus Hand in Hand gegangen seien.

Diese Bestrebungen aber — darauf möchte ich zweitens hinweisen — haben bekanntlich, so viele geistige Kräfte sich dabei entfalteten, doch zu keinem anderen als einem negativen Resultate geführt. Die großen Concilien verliefen, ohne daß die großen Schäden und Gebrechen der Kirche eine Heilung und Abstellung erfahren hätten — davon zu schweigen, daß die in Constanz versammelten Nominalisten den Reformator Hus verbrannt haben —, und noch war seit Occam kaum ein Jahrhundert verflossen, so war das so viel versprechende nominalistische System wieder vorübergegangen und mußte dem seit 1453 aufkommenden Humanismus das Feld räumen. Wie kann man angesichts dieser Thatsachen von einer eigentlich reformatorischen oder die Reformation anbahnenden Bedeutung des Nominalismus reden? Man könnte es nur, wenn jedes Niederreißen eines alten, unbrauchbar gewordenen Gebäudes immer auch mit Nothwendigkeit das Aufbauen eines neuen, besseren im Gefolge hätte.

Aber das ist eben, drittens, das Charakteristische des Nominalismus, daß er es, als rein kritische Richtung, wol verstanden hat, das Tadelnswerthe und Unhaltbare des mittelalterlichen Kirchentums in Lehre und Leben aufzudecken und dadurch wie die Selbstauflösung der Scholastik, so die Untergrabung des bisher felsenfest gestandenen Riesenbaues der römischen Hierarchie herbeizuführen, nicht aber auch ein Neues von dauerndem Bestande an seine Stelle zu setzen. Man vergegenwärtige sich nur einmal ein nominalistisches System, wie dasjenige von Occam, so wird man dies auf den ersten Blick bewahrheitet finden. Meisterhaft versteht es der durch seine Kämpfe mit Bonifaz VIII. und Johann XXII. berühmt gewordene Britte mit der Schärfe seiner Dialektik eine Lehre und Einrichtung der Kirche nach der anderen in Zweifel zu ziehen und

lächerlich zu machen; wie ärmlich und schwach aber fällt das Positive aus, das er an die Stelle jenes zu setzen geneigt wäre. Er erinnert mit seiner ganzen Richtung an jenen Hannibal, der zu siegen verstanden, nicht aber auch den Sieg zu benützen, und darum mit all seinen glänzenden Siegen nur seinen und seines Vaterlandes Ruin herbeigeführt hat. Nachdem die Nominalisten mit ihren scharfen Waffen Kirche und Scholastik, soweit es überhaupt möglich war, destruirt hatten, fehlte ihnen die Kraft, beide wieder auf soliden Fundamenten zu construiren.

Ein Gleiches ist, viertens, von dem scholastischen Realismus doch nicht zu sagen. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß seine Grundsätze vor dem Forum der Wissenschaft und des echten christlichen Glaubens so wenig als die nominalistischen bestehen können — weshalb Luther mit Recht die gesamte scholastische Theologie eine „theologistria" genannt und über Bord geworfen hat —; es soll nicht bestritten werden, daß sich der Realismus, nachdem er in Anselm, Thomas Aquinas u. A. Werke von bleibendem Werthe hervorgebracht, später zum gefügigen Werkzeuge der Hierarchie hat misbrauchen lassen und zuletzt, wie der Nominalismus, in leeren Spitzfindigkeiten seine Kraft vergeudete. Er hat aber doch bei allen von ihm mit aufgenommenen Irrtümern stets an den ewigen Grundwahrheiten des Christentums festgehalten und ist niemals dahin gekommen, wie ein Occam gethan, selbst das Dasein Gottes, die immaterielle Substanz der Seele, die Unsterblichkeit des Menschen u. dergl. in Zweifel zu ziehen. Dürfen wir uns darum wundern, wenn so ernst gesinnte und so tief blickende Geister, wie die Vorreformatoren Wycliffe und Hus waren, viel eher an die Realisten, als an die Nominalisten sich anschließen mochten? Wir würden es kaum begreifen können, wenn es anders gewesen wäre; denn ihre Tendenzen waren nicht zerstörender, sondern wesentlich aufbauender Natur. Nur in Anbetracht dessen versteht sich auch, warum der italienische Reformator Savonarola zeitlebens ein Anhänger des Thomas Aquinas bleiben konnte; er, von dem sein neuester, geistvoller Biograph Villari (I, 90) sagen kann: „Die Bibel war sein treuester Gefährte in seiner Jugend, seine Trösterin im Leiden und seine geistige

Erzieherin gewesen. Da war kein Vers, den er nicht auswendig gewußt, keine Seite, die er nicht ausgelegt, oder aus der er nicht irgend einen Gedanken zu seinen Predigten geschöpft hätte. Durch sein unausgesetztes Studium und Nachdenken hatte sie aufgehört, ein bloßes Buch für ihn zu sein; sie war ihm eine lebendige, redende Welt geworden, eine unendliche Welt, in der er die Offenbarung der Vergangenheit und der Zukunft fand. So oft er das heilige Buch aufschlug, überkam ihn ein Schauer des Entzückens, daß er das geoffenbarte Wort Gottes lese. Er sah darin gleichsam den Mikrokosmus des gesammten Weltalls und eine Allegorie der ganzen Geschichte des Menschengeschlechtes." Da er in einer Zeit, in welcher die Fundamentalwahrheiten des Christentums in Zweifel gezogen wurden, wie das auch in unserer Zeit wieder der Fall ist, einen Thomas unverrückt daran festhalten sah, so konnte er die Irrtümer übersehen, die mit denselben noch bei ihm untermengt waren.

Und eben darin haben wir endlich, fünftens, den Hauptgrund zu erkennen, warum die großen Vorreformatoren allesammt, Wycliffe, Hus, wie Savonarola, die nach der Zeit, in der sie lebten, überhaupt noch mit der Scholastik in Zusammenhang standen, dem Realismus mehr als dem Nominalismus ihre Sympathieen zuwenden mußten. Sie waren gewohnt, „alle Fragen mit dem Maßstabe der heiligen Schrift zu messen; Wycliffe sagt in dieser Hinsicht (Trial. IV, 11): „nur das behaupte ich schlechthin, was ich entweder aus sinnlicher Erfahrung weiß, oder was mir aus der heiligen Schrift offenbar ist", und Hus (Opp. I, 369, tract. contra octo doctores): „das bekenne ich, daß ich nichts als zum Heile nothwendig glauben, festhalten, predigen und behaupten will, wofür ich nicht jenen theologischen Beweisgrund habe: das sagt die heilige Schrift direct oder indirect, denn nur das ist als Glaubensgegenstand anzunehmen, festzuhalten und zu behaupten; diesen demütigen Glauben aber an die heilige Schrift und was in ihr gelehrt wird, will ich festhalten, so lange ich noch Athem in mir habe"; und was die heilige Schrift lehrt, das gilt ihnen in Theologie und Philosophie als echte, unbestreitbare Wahrheit. Ein Nominalist,

wie Occam, nimmt die heilige Schrift nur nach ihrer Auslegung durch die Autoritätskirche an; „protestor“, sagt er, „me nihil asserturum nisi quod romana tenet et docet ecclesia“, und was die Kirche lehrt, das muß man glauben und annehmen, auch wenn es der Vernunft widerstreiten sollte; es kann überhaupt manches in der Theologie als wahr erscheinen, was in der Philosophie durchaus bestritten werden muß; das Gebiet des Glaubens ist von demjenigen des Wissens ganz und gar zu trennen. Diese Anschauungen sind von den reformatorischen so weit entfernt als möglich; denn die Reformation weist der Autorität der Kirche oder der Tradition nur eine secundäre Stellung an der Schrift gegenüber, und nichts ist ihr fremder als ein unnatürliches Zerreißen von Glauben und Wissen oder von theologischen und philosophischen Wahrheiten. Ich will nicht sagen, daß zwischen ihr und dem scholastischen Realismus ein inniges verwandtschaftliches Verhältnis bestanden hätte; man kann aber doch die Wahrnehmung machen, daß sich Luther, wenn er auch bezüglich seiner Kritik der Kirchenlehre gleichsam bei den Nominalisten in die Schule gegangen ist, in der Darlegung seiner positiven Glaubensansichten fast niemals auf irgend einen der Nominalisten, sehr häufig aber, und besonders in der Lehre von der Person und dem Werke Christi auf einen Anselm und andere Realisten berufen hat.

Auf keine Weise läßt sich darum die Behauptung rechtfertigen, daß die Reformation, philosophisch aufgefaßt, auf dem Principe des Nominalismus beruht habe. Man kann es etwa von dem modernen Sensualismus, Materialismus, Positivisme und anderen derartigen Erscheinungen der neueren Zeit sagen. Durch eine unübersteigliche Kluft ist dagegen der echte Protestantismus von dem Nominalismus getrennt, und diese Kluft ist befestigt durch das seinem Wesen nach entschieden realistische (Hebr. 11, 3. Röm. 1, 20) Wort dessen, der, das Wort Gottes in Person, das Leben und das Licht der Menschen ist (Joh. 1, 1 ff.).

2.

Ueber den Zerstörer Samaria's.

Von

A. H. Sayce in Oxford.

Den Ausführungen des Herrn Dr. E. Schrader über den Zerstörer Samaria's im letzten Hefte dieser Zeitschrift [a]) vermag ich nicht zuzustimmen. Der gelehrte Verfasser glaubt, daß ein Salmanassar, der in 2 Kön. 17 genannt ist, als Vorgänger Sargons auf dem assyrischen Königsthron, die Belagerung Samaria's begonnen habe. Er selbst hat auf's klarste gezeigt, daß ein und derselbe König diese beiden Namen nicht gehabt haben kann; es bleibt nun zu beweisen, einmal daß dieser König Salmanassar nie existirt, sodann daß Sargon nach dem Tode Tiglath-Pilesers sofort das Scepter geführt hat.

1) Zuerst ist es nöthig, die Angabe Menanders (bei Josephus), der eine Belagerung von Tyrus einem assyrischen König Salmanassar zuschreibt, zu prüfen. Hier muß man fragen: mit welchem Rechte glaubt man, daß die Annalen den wahren Namen des Herrschers überliefert haben, und nicht einen verkehrten? Jedermann weiß, wie oft griechische und lateinische Schriftsteller Namen von Orientalen und besonders von assyrischen oder babylonischen Fürsten verwechselt haben. Für Assur-ezzir-pal schrieben sie Sardanapal, für Saul-mugina Sammughes. Der Name Chalaman oder Salmanassar aber scheint assyrischen Königen, deren eigentliche Namen die Schriftsteller nicht kannten, öfter beigelegt worden zu sein (z. B. bei Josephus ein Chalaman, der mit David Krieg führte; und vgl. Hos. 10, 14). Daher ist es von sehr geringem Gewicht, wenn Menander berichtet, Tyrus sei von einem Salmanassar be-

---

a) Jahrg. 1870, 3. Hft.

lagert worden; ist er doch um eine Zwischenzeit von 700 Jahren von dem Factum selbst entfernt! Und seine eigene Schrift haben wir ja nicht einmal in Händen. Ist es nicht erlaubt zu vermuthen, daß die ganze Belagerung erdichtet ist theils aus der Belagerung derselben Stadt, welche Nebukadnezar unternahm, theils aus dem berühmten Namen Chalaman oder Salmanassar, theils aus der Besiegung Cyperns mit Phönicien selbst durch Sargon? Es steht nämlich fest, daß dieser Fürst die Phönicier mit Waffengewalt unterworfen hat, er, dem die phönicischen Städte Cyperns Tribut brachten und das „weit ausgedehnte Phönicien" diente (Botta, S. 8 ff.; Rawlinson und Norris I, S. 36. 21, an welcher Stelle Sargon von sich selbst ausdrücklich sagt: sa usapsikhu mat Kue va er Tsurri, der besiegte das Land Kue und die Stadt der Tyrier). Wenn Dr. Schrader einwirft, der König habe von dieser so bedeutenden Expedition keine Erwähnung gethan, so hat er nicht bedacht: einmal daß die groß Bedeutung der Belagerung nur auf der Autorität des tyrischen Schriftstellers beruht, der, was sein Vaterland angeht, zu vergrößern strebt; sodann daß das von Menander erwähnte misglückte Unternehmen Sargons, gerade weil es misglückt war, in den assyrischen Annalen, wie man glauben darf, übergangen worden ist; endlich daß Sargon nirgends von seinen Siegen ausführliche Kunde gibt. Dagegen aber nennt er sich, wie oben erwähnt, einen Fürsten, „der Tyrus besiegt hat". Hieraus wird man leicht entnehmen können, daß die Belagerung, wenn eine solche wirklich stattgefunden haben sollte, von Sargon, nicht von Salmanassar veranstaltet worden ist.

2) Im Uebrigen ist es ganz offenbar, daß der jüdische Verfasser der Königsbücher durch das ganze 17. Kapitel hindurch denselben Herrscher bezeichnen will. Denn es ist nicht erlaubt, die Verse 4. 5 u. 6 von einander zu trennen. Und zwar hat nach V. 5 ein und derselbe König Samaria drei Jahre lang belagert; nun hat es aber, wie die assyrischen Inschriften erzählen, Sargon eingenommen; und zwar nicht am ersten Anfang seiner Regierung, sondern erst nach der Besiegung von Elymais. Denn Sargon rühmt sich nicht nur öfter, daß er „Samaria und das ganze Land Bit-Khumria"

besiegt habe, sondern er berichtet auch in der von Dr. Schrader citirten Inschrift (Botta, S. 145), wo die Ereignisse vom Anfang bis zum 15. Jahr seiner Regierung erzählt sind, erst nach dem Kampf mit Khumba-nigas, dem König von Elymais, und nach der Beschreibung der Verwüstung Chaldäa's über die Eroberung Samariens. Hieraus erhellt, daß, auch wenn die Unternehmungen nach der Reihenfolge der Jahre aufgezählt werden (was nicht feststeht), Sargon nicht sofort nach Uebernahme der Regierung gegen Samaria gezogen ist; denn Samaria war sehr weit von Elymais entfernt, und die Könige von Elymais waren, abgesehen von Aegypten, die energischsten Feinde der Assyrer. Dazu waren sehr viele wohlbefestigte Städte in Chaldäa einzunehmen. Ueberdies sagt der König Folgendes: „Gegen Samaria zog ich heran (er Samirina almi), eroberte es, führte 27,200 Menschen, die dort wohnten, fort, nahm 50 Wagen, die dort waren . . . setzte meinen Befehlshaber über sie und legte ihnen den Tribut des früheren Königs (d. i. Hosea's) auf." Sargon also, und kein anderer, zog gegen die Stadt heran und begann die Belagerung. Schon früher hatte er in Babylonien gekämpft, und er kann also nicht, um sich der Herrschaft zu bemächtigen, Salmanassar bei Samaria getödtet haben. Wenn aber die Belagerung Samaria's schon begonnen gehabt hätte, so müßte sicherlich im ersten Jahr nach Sargons Thronbesteigung (vielleicht auch nachher) die Belagerung zeitweilig aufgehoben worden sein, was durch 2. Könige 17, 5 widerlegt wird. Im folgenden Vers ist berichtet, daß die Samaritaner unter anderem zu den Medern (die nur später unterworfen worden sind) fortgeführt wurden, woraus man vielleicht schließen darf, daß die Zerstörung Samaria's nicht im Anfang der Regierung Sargons, sondern erst nach Besiegung Mediens erfolgt ist. Der Name Hosea ist auf der Inschrift nicht genannt, weil dieser König schon gefangen war.

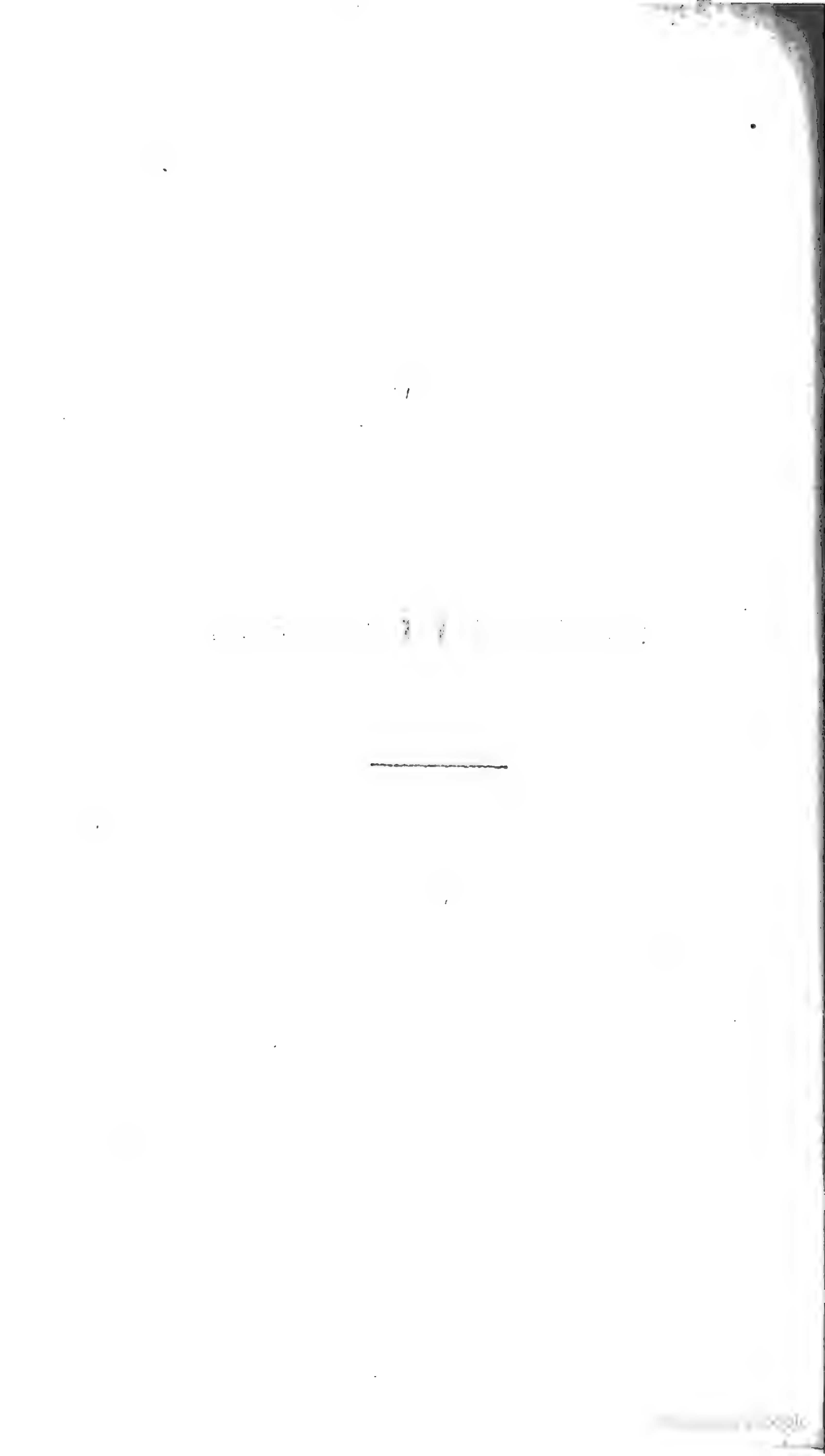
3) Endlich geschieht eines Salmanassar, wie Dr. Schrader selbst bekennt, in den assyrischen Annalen keine Erwähnung. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß jener Name, wenn Salmanassar mehrere Jahre regiert hätte, nirgends zu finden sein sollte. Denn wir haben den

sogenannten assyrischen Kanon in Händen, der die einzelnen Jahre mit dem jedesmaligen Befehlshaber und den ausgeführten Unternehmungen genau angibt. Wer nach Dr. Opperts Vorgang Bilu-kas-bilu-akhu in Salmanassar verwandelt, folgt Träumen; solche Taschenspielereien sind uns nicht erlaubt. Sallim-manu-ussur ist ein bei den Assyrern bekannter und viel gebrauchter Name, den mehrere Monarchen und besonders der, welchem Jehu Tribut entrichtet, trugen. — Allein Dr. Schrader glaubt, daß wenigstens die Regierung dieses Salmanassar im assyrischen Kanon wirklich angegeben sei. Wenn aber jemand die Sache etwas genauer untersucht, wird er diese Ansicht nicht billigen können. Denn zwei Kanones haben die hier in Betracht kommenden Jahre unversehrt; von ihnen hat Dr. Schrader den ersten angeführt. In diesem ist ein Querstrich nach dem 18. Jahr Tiglath-Pilesers gezogen, und ein anderer nach weiteren 5 Jahren. Aber in dem zweiten ist nach 3 Jahren wieder ein Querstrich gezogen, auf welchen der Name Sargon (den zuerst er trägt) folgt. Wenn also der Querstrich in diesem Theil des Kanons den Tod des Königs bedeutete, so müßte Sargon in dem Jahr, in welchem er Eponyme war, zur Herrschaft gelangt sein und 14 Jahre regiert haben, was bekanntlich weit von der Wahrheit entfernt ist. Es kommt nun hinzu, daß Tiglath-Pileser mehr als 18 Jahre das Scepter geführt hat, wie ein werthvolles Verzeichnis beweist, welches die Unternehmungen, die in jedem Jahre seiner Regierung im Frieden und im Krieg ausgeführt worden sind, beschreibt (Rawlinson und Norris II, S. 52). In diesem wird das 21. Jahr Tiglath-Pilesers aufgeführt; der übrige Theil des Verzeichnisses ist verstümmelt. Also bedeuten die Querstriche in diesem Theil des Kanons nicht den Tod des Königs, sondern gewisse Zeitabschnitte. — Daß Sargon unberechtigterweise die Herrschaft usurpirt hat, wissen wir nicht mit Sicherheit, wenngleich es wahrscheinlich ist. Sein Name ist turanischen Ursprungs und bezeichnet den „vornehmsten (ersten) König". Denselben Namen hatte ein alter König Chaldäa's getragen, weshalb der assyrische Sargon sich Arku, d. i. den „zweiten" oder den „späteren" nannte. Auch ist er nicht von unbedeutender Herkunft; denn er zählt gewisse

Könige Assyriens aus der Vorzeit, Bil-bani und Paldávi, un
seinen Ahnen auf.

Der erste König Assyriens, welcher, nachdem Ahab mit d
Damascenern besiegt war, von den Israeliten Tribut erhob, w
Salmanassar. Von daher gewann dieser Name, obgleich der V
fasser der Königsbücher ihn nicht erwähnt, doch für die Hebri
die Bedeutung eines allbekannten assyrischen Könignamens; und
kam es, daß der jüdische Geschichtschreiber auf Sargon diesen il
fremden Namen übergetragen hat.

Recensionen.



Digitized by Google

1.

System der christlichen Apologetik. Von Franz Delitzsch. Leipzig, Dörfling und Franke. 1869. 520 S.

Nachdem etwa seit einem Lustrum eine große Anzahl kleinerer apologetischer Schriften, zum Theil öffentlich gehaltener, mehr oder minder populärer Vorträge in Deutschland erschienen waren (ein Beweis von der gegen die Angriffe auf das Christentum von Seiten der Pantheisten und Materialisten sich richtenden besseren positiven Theologie), fehlte es doch seit ungefähr dreißig Jahren an einem Handbuche dieser theologischen Disciplin als eines wissenschaftlichen Ganzen. Um so mehr muß die Erscheinung des in der Ueberschrift genannten Werkes von einem Verfasser Interesse erregen, welcher sich seit langer Zeit als ein vorzüglicher Kenner des Alten Testaments und als ein entschiedener Freund der positiven Richtung in der Theologie erwiesen hat. Wir erinnern in dieser Hinsicht unter Anderem an seinen vortrefflichen Commentar über den Propheten Habakuk und an seine Darstellung der prophetischen Theologie des Crusius.

Da das Werk von Delitzsch sich als System ankündigt, so ist es vorzugsweise indicirt, die Frage nach der wissenschaftlichen Form und der encyclopädischen Stellung desselben zu erörtern, und sie relativ zu sondern von der Beurtheilung des materiellen Inhalts. Es findet nämlich hierbei, wie bei jedem neu aufgestellten

Systeme, die zwiefache Möglichkeit statt, einerseits daß die Form desselben sich wissenschaftlich rechtfertigen lasse, der Inhalt aber an überwiegenden Fehlern leide, andererseits daß die Anordnung, das Systematische, unrichtig gefaßt sei, dessenungeachtet aber die inhaltliche Ausführung sich vorzugsweise probehaltig erweise. Ob einer von diesen Fällen (denn auch ein dritter und vierter ließe sich denken, daß beides gut oder beides verwerflich wäre), und welcher bei dem genannten Werke eintreffe, wird sich aus der zunächst von uns anzustellenden Prüfung des systematisch-schematischen Plans der Apologetik von D. Delitzsch erkennen lassen.

Es ist uns aber nicht möglich, diese Prüfung vorzunehmen, ohne vorher mit einigen Zügen die eigentliche Aufgabe der christlichen Apologetik und ihre Stellung zum Ganzen der Theologie bezeichnet zu haben; wobei ich mich auf einiges früher von mir Ausgeführte beziehe[a]).

Die christliche Apologetik gehört den principiellen, von Schleiermacher philosophisch genannten Theologie an, und nicht der praktischen. Sie soll und kann die aus Religionsphilosophie und christlichem Geschichtsstandpunkte zu gewinnende Ueberzeugung von der Wahrheit des göttlich-historischen Grundes, Mittelpunkts und Kerns des Christentums wissenschaftlich darlegen, und damit die Principien der Beurtheilung alles einzelnen Didaktischen und Geschichtlichen im Christentum feststellen. Dies ist zugleich geeignet, den Theologen und Kirchenlehrer in seinen praktischen Aufgaben zur Widerlegung der Einwürfe und Zweifel von ganzen oder halben Gegnern des Christentums zu befähigen; welche Aufgaben übrigens durchaus kein besonderes, von der homiletischen, seelsorgerischen und missionirenden Thätigkeit des Kirchenlehrers verschiedenes Gebiet bilden, weshalb es einer besonderen praktischen Disciplin der Apologetik nicht bedarf.

Die principielle Apologetik hat sich aller dogmatisch-christlichen Ideen und Lehren zu enthalten, denn sie soll ja erst den Grund

---

a) Vgl. die Einleitung zur zweiten Ausgabe meiner christlichen Apologetik, 1841; und meinen Artikel in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Jahrg. 1867, S. 412—419.

legen für die Auffassung von solchen Lehren, und darf sie weder voraussetzen, noch auseinandersetzen. Das Nichthistorische, das Ideale und Allgemeine, dessen die Apologetik bedarf, ist nur religionsphilosophischer Natur, nicht dogmatischer, obwol es, wie alle Theologie, schon mit christlich überzeugter Lebensansicht aufgefaßt wird, indem es die Anlagen und Bedürfnisse der menschlichen Seele, das Streben derselben nach einer göttlich-positiven Religion, in's Auge faßt und herausstellt. In der scharfen Begrenzung der Apologetik gegen alle dogmatische Lehrentwickelung, in dem Hinwegsehen von dem Einzelnen, dem Hinblick auf den Grund und Kern des gesamten Christentums, besteht die Reinheit des apologetischen Verfahrens, gleichsam die Keuschheit dieser Disciplin. Weiter muß die Apologetik als Wissenschaft sich von der Apologie unterscheiden, welche, als Schrift oder mündliche Rede, immer ein praktisches Verfahren, ein Handeln ist, welches sich, nach der unendlichen Verschiedenheit der praktischen Fälle, höchst manigfaltig gestalten kann und muß. Dem steht nicht entgegen, daß die Apologetik (eine verhältnismäßig sehr junge Disciplin) erwachsen ist aus den in sehr frühen Zeiten der Kirche entstandenen Apologieen, indem sie darin ausgesprochene Ideen wissenschaftlich zu verwerthen sucht. Immer bleibt und muß bleiben ein sehr bestimmter, wenn auch im einzelnen sich verbergender, Unterschied zwischen Apologie und Apologetik. Jene läßt dogmatische, moralische, ascetische Reflexionen in dem manigfaltigsten Verhältnisse zu, denn sie will und kann den Leser, den Hörer, überzeugen, und hat eine Verwandtschaft mit der Predigt; die Apologetik will nicht den Zweifler und den Gegner des Christentums überzeugen, sie will bloß den Theologen darüber verständigen, *wie* er überzeugen, Apologet werden könne. Wenn die Apologetik einen unüberzeugten Leser überzeugt von der Wahrheit der christlichen Religion, so ist dies ein subjectiv-zufälliger Erfolg, worauf ihr Werth nicht beruht, und wonach er nicht gemessen werden darf; wie der der Apologie nicht darnach, daß ein Gelehrter ihre Ideen wissenschaftlich ausarbeitet. Was die Form der Apologetik betrifft, so wird sie nothwendig das Religionsphilosophische und das Historische relativ sondern, wobei es keinen wesentlichen Unterschied machen kann, ob das Erstere in einem all-

gemeinen Hauptheil zusammengestellt wird, wie es z. B. in des D. von Drey Apologetik geschehen ist, oder ob es, in seine Hauptbegriffe getheilt, stufenweise an das Historische angeknüpft wird, welche Methode uns als die vorzüglichere erscheint. Nicht dieser Unterschied, sondern das Zutreffende und Klare der Anknüpfung, der Congruenz des Begrifflichen und des Empirischen ist in beiden Fällen die Hauptsache.

Die Anordnung des Systems von Delitzsch weicht von diesen methodologischen Gesichtspunkten über Begriff und Ausführung der Apologetik durchaus ab. Die von ihm aufgestellten drei Theile sind nämlich diese: „1) Die Idee des Christentums, zerlegt in ihre einzelnen Momente, entsprechend dem religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen. 2) Die geschichtliche Wirklichkeit des Christentums als Verwirklichung seiner Idee, und die heilige Schrift als entsprechender Ausdruck des werdenden Christentums. 3) Die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christentums."

Hier fragt sich nun vor Allem, in welchem Sinne und mit welchem Rechte der Verfasser im ersten Theile „die Idee des Christentums", und zwar in ihre einzelnen Momente zerlegt, zum ersten Theile der Apologetik mache. Das Christentum ist eine historische Thatsache; dies ist es auch dem Verfasser. Was ist nun unter der Idee einer Thatsache zu denken? Es scheint uns einerseits die Idee Gottes von der durch ihn in's Leben gerufenen Thatsache. Dies kann nicht, wenigstens nicht mit Recht, der Sinn von Delitzsch sein, denn die Idee Gottes von seiner höchsten That zu erfassen, kann nur das Resultat aller speculativen Betrachtung und historischen Forschung über den Gegenstand sein, und dies nur annäherungsweise, kann also nie der Anfang der Verteidigungswissenschaft sein, und kann nicht dasselbe sein mit der Darstellung der in der menschlichen Natur und Vernunft enthaltenen, sie für das Christentum empfänglich machenden Ideen, denn sonst wäre die menschliche Natur und das Christentum identisch. Andererseits kann unter der Idee einer historischen Thatsache, ehe das Historische selbst wissenschaftlich erörtert ist, verstanden werden eine allgemeine,

von größerem oder geringerem Interesse an dem Gegenstande getragene Vorstellung oder Anschauung des Wesentlichen in dieser Thatsache. Dies versteht aber der Verfasser nicht darunter; er bezeichnet vielmehr einen abstracten Begriff solcher Art als etwas Rohes und Ungenügendes, und sieht die Idee als die „erkenntnisweise reale Einheit, als einen inhaltreichen Thatbestand an, mit welchem das Christentum bei seiner Wurzel erfaßt ist, als den regressiv erkannten Realgrund, aus welchem sich Alles, was dem Christentum wesentlich ist, entfalten läßt“ (S. 41. 42). Aber wie? Eine solche Idee sollte gleich anfangs gewonnen werden können, ehe die Thatsache historisch begründet und aufgezeigt wäre? Auf S. 258 wird dann das dem Verfasser wichtigste Moment der Idee des Christentums von seiner Wirklichkeit unterschieden; S. 492 heißt die Idee des Christentums „der Grundriß seiner Wirklichkeit“. Wenn dessenungeachtet die Idee des Christentums nicht eine allgemeine vorläufige Vorstellung sein soll, die vor der Betrachtung des Thatsächlichen nichts beweisen oder begründen kann, so muß sie der Inbegriff der im Christentum nachweisbar enthaltenen Vorstellungen, Ideen und Lehren sein, dies ist aber Dogmatik, die erst nach und aus der Exegese und Dogmengeschichte gewonnen werden kann, und keineswegs Apologetik. Und so verhält es sich bei unserem Verfasser. Der ganze erste Theil enthält dogmatische Lehren, philosophisch gerechtfertigt, und zwar in ziemlich vollständiger Umfassung der wichtigsten Dogmen. Er zerlegt nämlich das, was er die Idee des Christentums nennt, in sieben Momente, die ebensoviele einzelne Lehren sind, nämlich in drei Grundbestandtheile: 1) Persönlichkeit des Verhältnisses Gottes und der Menschheit; 2) Geschaffenheit der Welt; 3) Schuld der Sünde und verschuldeter Tod; sodann in drei Centralbestandtheile: 1) Versöhnung; 2) Kirche; 3) Palingenesie. Zuletzt folgt, also siebentes, der Hauptbestandtheil: Trinität. Wer erkennt nicht hierin eine Uebersicht der Hauptdogmen von der Schöpfung, vom Urstande, vom Falle, von Christus, von der Kirche, von den letzten Dingen, von der Dreieinigkeit? Alles dies ist, welchen Werth es auch an sich habe, weder der erste Theil der Apologetik, noch überhaupt Apologetik, sondern Dogmatik. Obwol nun der Verfasser nach

seiner (wie wir noch später sehen werden) oft sehr glücklichen Inconsequenz, oder auch Combination des Verschiedenartigen, in diesem ersten Theile auch die natürlichen Anlagen der menschlichen Natur und Vernunft für die im Christentum erschienene wahre Religion mit darstellt, so hebt dieses den überwiegend dogmatischen Charakter des ersten Theils keinesweges auf. Hieraus möchte auch folgen, daß dre Verfasser die eben als solche Anlagen von mir in meiner Apologetik behandelten drei Begriffe: „göttlich-offenbarende Positivität, Heil, Vollendung", ganz ohne Grund als eine „rein dialektische Deduction" (S. 31) verwirft, indem er den Ausgangspunkt und Zusammenhang dieser Begriffe übersieht.

Sehen wir nun auf das Verhältnis der beiden anderen Haupttheile zu dem Ganzen des Systems, so wird die historische Untersuchung, die hier natürlich vorwiegt, vielfach dadurch gedrückt, daß das dogmatische Schema der sieben Bestandtheile der vom Verfasser entwickelten Idee die ganze Betrachtung des Stoffs beherrscht, welches ein Anderes ist, als die Vergleichung des in der menschlichen Natur und Vernunft Angelegten mit dem Christentum. Daß aber der dritte Theil (von dem gewordenen Christentum) von dem zweiten (von dem werdenden) getrennt erscheint, dies beruht wol darauf, daß der Verfasser in jenen dritten Theil mehrfach kirchlich-symbolischen, zum Theil auch polemischen und ascetischen Stoff aufgenommen hat, der ihm, da er einmal eine reine Begrenzung der Apologetik nicht hat, ebenso zuläßig erscheinen mußte, als der dogmatische im ersten Theile.

Nach dem Gesagten ist es wol erlaubt, zu urtheilen, daß das inhaltreiche Werk, mit dem wir uns beschäftigen, nicht sowol eine Apologetik, als eine dogmatisch gehaltene Apologie der Religion, des Christentums und der Kirche sei: eine Behandlung, die unvermeidlich war, sobald der Grundfehler vom Verfasser begangen worden, die Apologetik als zur praktischen Theologie gehörig anzusehen (S. 32), denn nun war die Dogmatik schon vorausgesetzt, und wie sollte er sie nicht benutzen, und zwar mehr zu einem praktischen Zwecke? Ueberschreibt er doch selbst den ersten Theil: „Die Apologie der Idee des Christentums."

Sehen wir ab von den formalen Fehlern dieses Werks, und ergeben wir uns einmal darein, nur Dogmatisches zu finden, wo man Apologetisches erwartet, und dieses mit jenem vermischt, oder auch biblisch-theologischen Ergebnissen untergeordnet, so finden wir in dem materialen Inhalte einen Reichtum von gründlichen Ausführungen, geistvollen historischen Gesichtspunkten und treffenden Wahrnehmungen, durch welche der theologische Leser, zwar nicht vollständig versöhnt mit der Systematisirung des Ganzen, doch für dieselbe manigfaltig entschädigt wird. Wir erkennen hierin die umfassende Bibelkunde, die ausgebreitete Belesenheit, den sicheren theologischen Standpunkt und die Gabe des Verfassers, kräftig, zuweilen anmuthig zu schreiben. Wir heben zum Beweise dessen einige Hauptpunkte hervor, indem wir uns natürlich des Rechts bedienen, die Bedenken auszusprechen, welche öfter ein Zuviel oder Zuwenig hervorruft; vieles Einzelne und Nebensächliche ganz übergehend.

Im ersten Theile werden die Lehren von der Persönlichkeit in dem Verhältnisse zwischen Gott und der Menschheit und von der Geschaffenheit der Welt im Wesentlichen glücklich gegen pantheistische Gesichtspunkte verteidigt. S. 100 u. 101 wird gründlich protestirt gegen die Lehre von der ursprünglichen Anlage unserer Natur für die Sünde, wodurch diese und der Tod zur Naturnothwendigkeit gemacht werden. Bedenklich erscheint es freilich, wenn in § 10 (von der Vererbung der Sünde) die Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Weib in solcher Weise bezeichnet wird, wodurch die Reinheit der göttlichen Ordnung alterirt oder verkannt zu werden in Gefahr ist. Treffend spricht der Verfasser darüber, daß der Tod nicht „der rein negative abstracte Gegensatz des Lebens, sondern der positive concrete Gegensatz desselben sei, weil Auflösung des gottgesetzten Seins und Unnatur“ (S. 139. 140).

In § 13 von der Versöhnung, S. 154, wird allzu anthropomorphisch von „einer Aenderung in der Gesinnung Gottes gegen die Menschen durch das Werk Christi“ geredet, wie denn S. 155 gesagt wird: „Das Werk Christi war das Geschäft eines Mittlers, welcher es einerseits Gott möglich machte, die Menschheit wieder zu lieben — und andererseits dem Menschen möglich, Gott wieder

22*

zu lieben". So unbedingt wir diesen letzten Satz billigen, so bestimmt müssen wir den ersten einer Vernachläßigung der Lehre „Gott ist die Liebe" zeihen, indem wir jenem Satze die biblische Herleitung des ganzen Erlösungswerkes aus dem Liebeswillen Gottes entgegensetzen, nach Joh. 3, 16. Richtiger würde statt von „dem es Gott möglich Machen, die Menschen wieder zu lieben", von der durch die Versöhnung ermöglichten neuen Zuwendung der Gnade geredet werden; wie sich denn die Verwechselung von Liebe und Gnade Gottes auch in § 16, S. 178 zeigt, wonach „die Sünde die Liebe Gottes selber mit ihrer Heiligkeit in Gegensatz gebracht hat", und wo von einem in Gott entstandenen „Conflicte" die Rede ist. Gerade die Liebe, dünkt uns, hätte als das ewige, in sich einige Wesen Gottes gefaßt werden müssen, und ein Gegensatz, wenn denn doch menschlich von einem solchen gesprochen werden darf, nur zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angenommen werden, der in Gott selbst auf ewige Weise aufgehoben, dessen zeitliche Vermittelung aber für den Zustand der gefallenen Menschheit das Werk der Versöhnung durch Christi Tod ist. Im Ganzen möchte Delitzsch die Versöhnungslehre nicht tiefer gefaßt haben, als die ältere Dogmatik, indem er auch noch im zweiten Theile, S. 351, sie als Lehre von „einem Offenbarwerden, welch ein abgründliches Uebel die Sünde sei, und was sie vor Gott dem Heiligen gewirkt hat", darstellt. Es scheint uns, daß diesem offenbarenden Charakter der Versöhnung ein umfassenderer Gegenstand und Hintergrund müsse gegeben werden, zwar nicht in einem Conflicte in Gott, sondern in demjenigen Begriffe von der Gerechtigkeit Gottes, nach welchem sie nicht vorzugsweise straft, sondern das Recht in der Welt freier Geschöpfe gründet und wiederherstellt, welches nicht durch die Macht als solche geschehen kann, sondern durch die vollendete sittliche Erprobung und Bewährung der Liebe und des Gehorsams des Mittlers. Auf diese Weise würde in der durch die Sühne sich offenbarenden Gerechtigkeit Gottes (die die Barmherzigkeit in sich hat) der Begriff der absoluten, durch Leiden bewährten Würdigkeit des Mittlers eine Stelle erhalten, so daß das Stellvertretende nicht als ein Strafleiden, sondern als ein die Gerechtigkeit des Lebens neu gründendes, noth-

vendiges Durchgangsleiden zum Herstellen, Beleben und mittlerischen Wirken erscheint. Der Offenbarung dieses die Gerechtigkeit in der Welt herstellenden Gotteswillens darf dann zugleich eine Wirkung auf die gesamte Geisterwelt zugeschrieben werden, insofern sie die Anklage von Gerechtigkeit-verletzender Begnadigung absolut entwaffnet.

Eigentümlich ist die Art, wie der Verfasser in § 22 den Wunderbegriff behandelt, sowie die Stelle, an welcher er es thut. Er faßt ihn als Begründung des Begriffs der Palingenesie. Nun sind wir zwar mit dem Inhalt der ausführlichen polemischen Bemerkungen gegen die neuesten Bestreiter des Wunderbegriffs sehr einverstanden, aber wir bezweifeln, daß die fast völlige Identification dieses Begriffs mit dem „der Grundlegung einer erneuerten Menschheit und eines erneuerten Kosmos, der ethischen und physischen Wandlung“ (S. 226), d. h. also mit dem Christentum überhaupt, das Richtige sei. Vielmehr scheint uns der Wunderbegriff nah angeschlossen werden zu müssen an den der Offenbarung, der Selbstoffenbarung des aus seiner Verborgenheit heraustretenden lebendigen Gottes; und so ist er das Complement des Wortes in der Offenbarung. Als solcher erscheint er in beiden Testamenten. Daß Delitzsch den Wunderbegriff so nicht faßt, daß diese Fassung, wie es scheint, von ihm als eine zu niedrige angesehen wird, hat seinen Grund in dem sehr Auffallenden, daß er den Begriff der Offenbarung überhaupt, diesen überaus wichtigen Cardinalbegriff der Apologetik, der sich nicht bloß auf den Willen und das Wirken, sondern auch auf das Sein Gottes bezieht, und für den Menschen, wenn das Merkmal der damit verbundenen Wirkung des göttlichen Geistes auf das Herz hinzugenommen wird, die wol sonst vergeblich versuchte Versöhnung von Verstand und Gefühl in sich schließt, nirgend ausdrücklich und selbständig behandelt, indem er ihn in dem genannten Abschnitt ganz in dem der Palingenesie, der geistlichen, die der Christ in sich erfährt, und der kosmischen, die er hofft, aufgehen läßt. So gelangt er sogleich zu den „zwei absoluten Wundern, welche das diesseitige Leben des Stifters begrenzen“, wiewol diese doch nicht nur nicht gleichartig sind, nämlich nur das zweite sinnfällig, sondern auch von ihnen aus auf die vorhergehenden

in der vorbereitenden Gottesökonomie kein hinreichendes Licht fällt. Hieraus erklärt sich auch, daß S. 233 u. f. Gebetserhörungen als Beweise für die Wahrheit des Wunderbegriffs geltend gemacht werden, während jene wol nur in das Gebiet der speciellen Vorsehung und der Gnadenwirkungen gehören: Gebiete, die mit dem des offenbarenden Wunders zwar zusammenhängen, aber durchaus nicht mit diesem identificirt werden dürfen, und schwerlich in die Apologetik gehören.

In den Paragraphen 25—28 über die Trinität, welche den Schluß des ersten Theils bilden, findet sich vieles, philosophisch und dogmatisch betrachtet, Vorzügliche und Wichtige. Doch vermögen wir, mit Bezug auf das über Anordnung und Eintheilung des ganzen Werks von uns Gesagte, durchaus nicht zuzugeben, daß die Apologetik vor gründlicher historischer Darstellung der Einzigkeit und Göttlichkeit Jesu Christi irgend etwas über die Trinität aufzustellen habe; und auch dann, meinen wir, werde ihr das nur in solcher Weise zur Aufgabe, daß sie, auf ökonomischem Standpunkte, hinüberleite zum Rechte der Reflexion und Speculation über die Wesenstrinität. Außerdem können wir manchem, z. B. dem, was über „Reflexe der Trinität in der Creatur" gesagt ist, nicht gleichen Werth mit dem Uebrigen beilegen.

Im zweiten Theile will der Verfasser „die geschichtliche Wirklichkeit des werdenden Christentums als Verwirklichung seiner Idee" darstellen, und „von der heiligen Schrift als entsprechendem Ausdruck des werdenden Christentums" handeln. Daraus bilden sich die zwei Abschnitte dieses Theils, der erste in § 1—7, der zweite in § 8—18. Diese Zweitheiligkeit ist nicht ganz leicht zu verstehen; denn man sollte nunmehr erwarten, daß der Verfasser sogleich das Geschichtliche des Christentums nach den historisch sicheren Thatsachen beider Testamente in den Vordergrund stellte, welches er auch ohne die von ihm mit Recht vermiedene Einzelkritik vermocht hätte. Aber er zieht es vor, im ersten Abschnitte von „dem Glaubensbewußtsein der Kirche" aus den Gegenstand zu betrachten, und dann erst im zweiten „die Sicherheit der Ueberlieferung" durch die Schrift nachzuweisen. Auf diese Weise sind Wiederholungen unvermeidlich, noch abgesehen davon, daß fast alles

Historische dieses Theils wieder von dem Schema der sieben Momente der Idee des Christentums beherrscht und die historische Ueberzeugungskraft dadurch geschwächt und zertheilt wird. Dennoch halten wir diesen zweiten Theil für den vorzüglichsten des Werks.

Die drei ersten §§ des ersten Abschnitts haben die Ueberschrift: „Die Geschichte des werdenden Christentums als Selbstvollzug der göttlichen Dreieinigkeit", indem hier die am Schlusse des ersten Theils gewonnene Idee der Trinität als in der Wirklichkeit sich erweisend gezeigt werden soll. Einfacher und klarer wäre gewesen: Bethätigung oder Selbstoffenbarung der göttlichen Dreieinigkeit. Der erste § ist inhaltreich, aber wieder ganz speculativ-dogmatisch, der zweite enthält sehr Gutes über das Selbstzeugnis Jesu von seiner Gottessohnschaft, und trifft, unter eingehender Polemik, den Hauptpunkt des Christentums. Der dritte § ist zwar vorzugsweise biblisch-theologisch, an sich aber bedeutend, da er im Ganzen der Geschichte ein allmähliches und den göttlichen Zwecken gemäß abwechselndes Hervortreten der göttlichen Dreiheit, als Vater Israels, als Engel des Herrn, als erleuchtender und belebender Geist, zur Anschauung bringt: die allein richtige Art, wie uns scheint, eines Ersatzes der nicht haltbaren älteren Versuche, eine Lehre von der Dreieinigkeit im Alten Testamente nachzuweisen. Der vierte § gibt eine gedankenreiche Uebersicht der biblischen Geschichte bis Moses, in welcher z. B. (S. 322) treffend auf die von der der übrigen Geschöpfe specifisch verschiedene Weise der Erschaffung des Menschen hingewiesen wird, nämlich durch den Anhauch des Odems Gottes: eine Betrachtung, für sich schon hinreichend zur Bekämpfung materialistischer Vorstellungen unserer Zeit. § 5 behandelt die Periode von der Gesetzgebung bis auf Christus, und hier wird die an das Volksthümliche Israels sich anschließende Unvollkommenheit der religiösen Stiftungen auf eine den pädagogischen Standpunkt der alten Oekonomie sehr erläuternde Weise anerkannt. In § 6 wird eine im ganzen sehr gelungene Nachweisung der alttestamentlichen Weißagungen und Typen von der Versöhnung gegeben. Der siebente § behandelt die Auferstehung Christi, und zwar, wie es recht ist, in ihrer einzigen, alle anderen Wunder übertreffenden Bedeutung, als den Anfang der werdenden Kirche und der auferstehenden

Menschheit, auch zugleich als Erfüllung der größten Weißagungen des Alten Testaments. In dieser letzten Beziehung berührt sich die Darstellung mit einer zu wenig gekannten kleinen Schrift, in welcher auf geistvolle Weise die Nothwendigkeit der apologetischen Verbindung des prophetischen Geisteswortes mit den göttlichen Wundern, und namentlich dem der Auferstehung, entwickelt wird[a]). Die Ausführung bei Delitzsch halten wir für apologetisch im großen Stil.

Der zweite Abschnitt des zweiten Theils hat die Bestimmung, darzuthun, daß die verschiedenen Classen der biblischen Bücher Zeugnisse davon enthalten, daß die drei (resp. sieben) Momente dessen, was der Verfasser die Idee des Christentums nennt, in ihnen historisch, prophetisch und didaktisch realisirt seien, § 8—16. Das Neye Testament wird glücklicherweise ohne das oft genannte Schema in § 17 u. 18 behandelt. In diesen Paragraphen findet sich viel Inhaltreiches und Treffendes; doch können wir dem Abschnitte im ganzen nur einen biblisch-theologischen und exegetischen Werth zugestehen, so daß er nur mittelbar und unter Voraussetzung einfacherer Gesichtspunkte apologetisch benutzt werden kann. § 8 ist eine vorzüglich gelungene Darstellung des ethisch-richterlichen Charakters der alttestamentlichen Geschichte, durch welchen sie ihren hohen, immer noch nicht genug erkannten Werth erhält, der den mythischen Gesichtspunkt ausschließt. Hier finden wir auch lichtvolle Bemerkungen über die Gesinnung und den sittlich-religiösen Werth von biblischen Personen, z. B. über David (S. 399—400), unter Anerkennung ihrer durch die Vorstufe der wahren Religion bedingten Flecken und Schwächen. § 11 über den religiös-ethischen Geist der Propheten scheint uns vortrefflich. § 14 wird anerkannt, daß Vieles in den Psalmen erst mit Zurechtlegung auf den christlichen Standpunkt nachzubeten sei; dann aber auch, setzen wir hinzu, in Wahrheit. § 16 enthält, unter scharfer Polemik gegen Renan,

---

a) „Die Identitätslehre des Naturalisten und die des Supernaturalisten im Gegensatze." Herausg. von D. K. H. Sack Bonn 1831. S. 55—67. — Der Verfasser ist der im Jahre 1834 gestorbene Hofprediger Metger in Stolpe.

Strauß, Schenkel und Geiger, manches Lehrreiche über die Präformation der Vorstellung vom Logos in den Hagiographen, auch eine Zurückweisung der Versuche, die Lehre von der Gottheit Christi aus kabbalistischen Philosophemen zu erklären. Eine der schönsten Stellen des ganzen Buchs scheint uns die allgemeine Charakteristik der neutestamentlichen Schriften in § 17, S. 442. 443.

Der dritte Theil hat die Ueberschrift: „Die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christentums", und will auch in diesem die „Verwirklichung seiner Idee" erweisen. Dieser letzte Theil des Buchs handelt wesentlich von der Kirche, und es scheint uns vollkommen richtig, Begriff und Bestand derselben in die Apologetik aufzunehmen, wiewol wir nicht der Meinung sind, daß dies sich zu einem Hauptheil des Ganzen eigne; aber das erklärt sich aus dem Ausgangspunkte des Verfassers. Hier bilden wieder die drei Hauptmomente der Idee des Christentums die Methode der Behandlung in drei Paragraphen, nur mit dem Unterschiede, daß die Trinität als Glaubensinbegriff der Kirche vorangestellt wird.

Es ist erfreulich, daß in § 1 das Bekenntnis zu Christus als dem Sohne Gottes, dem Mensch gewordenen Logos, als das wesentliche Merkmal der Kirche aufgefaßt wird, und zwar ohne confessionelle Einseitigkeit. Mit Recht wird aus dem Abfalle von jenem der Untergang der arianischen und socinianischen Gemeinden abgeleitet; vielleicht hieße es richtiger: das Kranken. Der Verfasser will aber nicht „ein Bekenntnis in scharfkantiger, allseits wohlverwahrter dogmatischer Formulirung" (S. 464), gewiß eine treffliche Weisung für viele seiner Verehrer. Die Trinitätslehre selbst wird hier in einer uns sehr schön dünkenden Beschreibung als ein „in dem Christen jenseits aller Theorie gelegenes selbständiges Leben" vorgeführt (S. 470).

In § 2 wird gut protestantisch der Glaube als persönliche That des mit Freiheit begabten Menschen bezeichnet, das Christentum als Befreiung aus „den Banden gesetzlicher Satzungen" (S. 477); auch gegen Infallibilität des Episkopats und der ökumenischen Concilien Protest eingelegt (S. 484). Alles dies freilich stets anerkannt in der evangelischen Kirche, aber von Seiten unseres Verfassers doppelt willkommen.

Dem in § 3 enthaltenen Satze: „Die Wiedergeburt ist eine That Gottes, welche schon das Kind in der Taufe erfährt" (S. 493) müssen wir, eben im Interesse des hohen Begriffs von diesem den ganzen Menschen in Verstand, Willen und Gemüth durch den Glauben umwandelnden Acte Gottes, widersprechen, ohne damit eine durch die Kindertaufe erfolgende Gnadenwirkung in Abrede zu stellen. S. 500 u. 501 finden sich Züge gläubiger, wiedergeborener Personen, welche ohne Zweifel erbaulich, aber zu individuell sind, um apologetisch angewandt werden zu können.

Schön ist die weitherzige Bezeichnung der Kirche, mit welcher das ganze Werk schließt, und die wir eben deshalb mittheilen. „Ueberall da, wo das Wort von der Versöhnung und die Zueignungsmittel der Versöhnung, Taufe und Abendmahl, gehandhabt werden, da ist die Kirche Christi — da ist sie, obwol in mehr oder weniger treuer Ausrichtung ihres Heilsberufs, je nachdem sie Wort und Sacrament mehr oder weniger schriftgetreu und geisterfüllt verwaltet, und alle diejenigen, welche in Christus dem Versöhner Vergebung ihrer Sünden und eben damit die Grundlage eines neuen Lebensanfangs besitzen, sind ihre wahren Kinder, ihre lebendigen Glieder."

Der Verfasser führt eine große Anzahl der neueren ganzen und halben Gegner des Christentums an, und bekämpft sie meist sehr glücklich, oft freilich in Derbheit und Spott, welches bei der großen Vermessenheit der neueren Nichtchristen erklärlich und entschuldbar, wenn auch nicht immer der Sache dienlich ist. Namentlich hätten wir gewünscht, daß D. Delitzsch sich an der Spitze seines Werks ein- für allemal dahin erklärt hätte, daß, ohne Voraussetzung des Willens und religiöser Empfänglichkeit, von niemandem, auch dem geistreichsten Menschen nicht, das Christentum verstanden werden könne, dann aber unterlassen hätte, den Widerspruch gegen einzelne Lehren und Ideen aus dem Mangel an religiöser Erfahrung zu erklären: ein Verfahren, bei welchem man leicht irren kann, und wodurch der Gegensatz der Gedanken weniger klar wird.

December 1869.

D. K. H. Sack.

2.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, sowie in die Bibelsammlung überhaupt, von Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Neu bearbeitet von Dr. **Eberhard Schrader**, Professor der Theologie und der semitischen Sprachen an der Universität zu Zürich, designirtem Professor der Theologie an der Ludwigs-Universität zu Gießen. Achte durchgehends verbesserte, stark vermehrte und zum Theil gänzlich umgestaltete Ausgabe. Mit einer Schrifttafel und Registern. Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1869. (XXIV und 620 Seiten in 8°.)

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Johannes Bleek und Adolf Kamphausen. Dritte Auflage, besorgt von **Adolf Kamphausen.** Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1870. (XVI und 850 Seiten in 8°.)

Der unterzeichnete Herausgeber von Bleeks Werk, dessen erste Auflage Riehm in dieser Zeitschrift (1862, S. 389—422) ausführlich zur Anzeige gebracht hat, wird seine eigene Arbeit nur kurz berühren, um die sehr werthvolle Bearbeitung von de Wette's Lehrbuch durch Schrader eingehender zu besprechen. Vorab muß ich aber meine Freude darüber ausdrücken, daß in unserer Zeit, die auf dem Gebiete der Exegese so überraschend viele Werke rückläufiger Theologie zu Tage fördert, die ehrwürdigen Namen de Wette und Bleek gleichsam als Bannerträger eines wahrhaften Fortschrittes in der alttestamentlichen Wissenschaft, wie er nur durch gründliche besonnene Forschung und selbstlose unerschrockene Wahr-

heitsliebe möglich ist, jetzt wieder an der Spitze von Einleitungswerken unter uns erscheinen. Beide Bücher sind in ihrer neuen Gestalt nicht frei von allerlei Irrtümern, wie verschieden sich dieselben auch auf die Verfasser und die Herausgeber vertheilen mögen; aber der alte Geist freier evangelischer Forschung ist derselbe geblieben, so daß ein erfrischender Eindruck auf die Gemüther vieler Leser, nicht nur unter der studirenden Jugend, auch von diesen neuen Ausgaben zu erwarten steht, die ich von jetzt an der Kürze halber als „achte Ausgabe“ und „dritte Auflage“ bezeichnen will.

Mit lebhaftem Danke muß ich es begrüßen, daß ein der schwierigen Aufgabe in so hohem Grade gewachsener Fachgenosse wie Schrader die Hand angelegt hat, um das in vielen Stücken veraltete Lehrbuch de Wette's auf die jetzige Höhe der Wissenschaft zu bringen. Da zwischen der 8. Ausgabe und der letzten, welche de Wette († 1849) selbst besorgt hat, gerade ein Vierteljahrhundert in der Mitte liegt, kann uns das Anschwellen der Seitenzahl von 477 auf die jetzige Höhe nicht wundern. Der Umfang wäre noch stärker gewachsen, hätte Schrader nicht in zweckmäßiger Weise für Weglassung veralteter Ansichten und der Titel verschollener Bücher Sorge getragen; und in dieser Richtung kann vielleicht in Zukunft noch mehr geschehen. Auch das wird man billigen müssen, daß sich Schrader bei Einfügung seiner bedeutenden Zugaben und zur Herstellung besserer Ordnung nicht an die alte Paragraphen-Eintheilung gebunden hat; dazu gibt die vergleichende Tafel am Schlusse der 8. Ausgabe eine bequeme Uebersicht über das Verhältnis der 325 alten[a]) zu den 393 neuen Paragraphen. Wie Grimm die Clavis Novi Testamenti von Wilke so umgestaltet hat, ut novum opus haberi possit; in ähnlicher (nicht in gleicher) Weise verhält sich die 8. Ausgabe so zu de Wette's Arbeit, daß sie beinahe als ein neues Buch Schraders gelten kann, der in dem Vorworte (S. VIII ff.) über sein Verfahren folgende Rechenschaft ablegt:

---

a) Zuweilen hat de Wette mehrere Paragraphen unter Eine Zahl zusammengefaßt, so entsprechen § 37. 38 der 8. Ausgabe den früheren § 29 a. 29 b.

„Der Herausgeber ließ sich bei der Neubearbeitung natürlich in erster Linie von dem Grundsatze leiten, alles, was auch noch heute völlig brauchbar erschien, dem Leser unverändert zu bieten, nur mit Zusätzen vermehrt, welche durch eckige Klammern auch äußerlich kenntlich gemacht wären. Erschien in einem solchen Falle zwar die Hauptsache oder aber ein Theil der Ausführung belassenswerth, enthielt dieselbe aber daneben Sätze und Aufstellungen, die als schief oder unrichtig sich herausstellten, so wurden diese letzteren entweder einfach weggelassen oder aber durch andere Ausführungen ersetzt, die dann aber durch Klammern von dem de Wette'schen Eigentume gesondert wurden. Ließ sich wiederum die Rectification der de Wette'schen Ausführungen durch derartige einfache Zusätze nicht ermöglichen, war vielmehr eine mehr oder minder wesentliche Umschmelzung des ursprünglichen Wortlautes erforderlich, oder mußten dieselben durch ganz neue Ausarbeitungen ersetzt werden, so ward dem betreffenden Paragraphen ein Stern vorgesetzt, etwa wörtlich herübergenommene Sätze oder Bemerkungen des Verfassers aber in diesem Falle durch ein beigefügtes: (de W.) kenntlich gemacht. In dieser Weise neu gestaltet, beziehungsweise ganz neu ausgearbeitet wurden § 1 (Begriff der biblischen Einleitung), § 12 (Entwickelung der hebräischen Literatur), § 13—20 (Entstehungsgeschichte des alttestamentlichen Kanons), § 39—44 (die linguistischen Voraussetzungen), § 169 (schriftstellerische Eigentümlichkeit der historischen Bücher), § 184 (nichtmosaische Abfassung des Pentateuchs), § 185—192 (Entstehung des Pentateuchs aus verschiedenen Quellen), § 196 (verschiedenartige Bestandtheile des Buches Josua), § 198—206 (Entstehung des Hexateuchs), § 209—211 (Kritik des Buches der Richter), § 216. 217 (Kritik der Bücher Samuel), § 220—223 (Kritik der Bücher der Könige), § 232. 233 (Quellen der Bücher der Chronik), § 235 (Kritik des Buches Esra), § 237 (Kritik von Neh. XI—XIII), § 238 (Zusammengehörigkeit von Chronik und Esra-Nehemia), § 260 (Kritik von Jes. XXXVI bis XXXIX), § 273. 274 (Entstehung der Sammlung jeremianischer Orakel), § 285 (Zeitalter Joels), § 305—308 (Kritik des Buches Sacharja), § 313—318. 320 (Kritik des Buches Daniel), § 336 (Entstehung der Psalmensammlung), § 339 (Kritik der Klaglieder),

§ 345. 346 (Inhalt und Geist des Prediger Salomonis), § 348. 349. 351—353 (Kritik des Buches Hiob), endlich § 355—357 (Kritik des Hohenliedes). Mit einem Stern wurden sodann auch alle diejenigen Paragraphen bezeichnet, welche solchen der früheren Ausgabe nicht entsprechen, vielmehr von dem Herausgeber einfach hinzugefügt wurden. Es sind auch deren eine ziemliche Anzahl. Hier und da nämlich war ein vereinzelter ergänzender Paragraph einzuschalten, z. B. § 32 (Bibelkanon der orientalischen Kirche im Mittelalter), § 33 (Bibelkanon der abendländischen Kirche im Mittelalter), § 36 (griechisch-katholischer Kanon), § 123 (Punctation und Accentuation des hebräischen Textes), § 328 (dramatische Poesie). Außerdem aber sind ganze Partieen neu hinzugekommen, welche nach Ansicht des Herausgebers in einer Einleitung in das Alte Testament nicht fehlen durften; es sind dies eine Geschichte und Theorie der Auslegung § 91—101, eine Geschichte der hebräischen Schrift § 103—105, endlich eine Uebersicht über die neueren Uebersetzungen § 87—90."

Gewiß würde Schrader, der seine dankenswerthen Zuthaten mit Recht scharf von dem Eigentume de Wette's gesondert hat, als durchaus unabhängiger Verfasser einer ganz neuen Einleitung ein ihn noch mehr befriedigendes Werk geliefert haben; aber die Unabhängigkeit von dem älteren Werke war glücklicherweise so groß, daß die 8. Ausgabe keinen Satz enthält, der dem Herausgeber nicht als „auch noch heute völlig brauchbar" erschienen wäre. Ich dagegen mußte in der Vorrede zur 3. Auflage die Solidarität der Verantwortlichkeit für die unverändert gebliebenen Theile von Bleeks Buch ausdrücklich ablehnen und mein Absehen lediglich darauf richten, daß die im allgemeinen, wie ich glaube, segensreich wirkenden Vorlesungen meines seligen Lehrers, welche warlich noch nicht zum alten Eisen zu werfen sind, mit so vielen Hinweisungen auf vorhandene Irrtümer und beachtenswerthe neuere Forschungen wieder zur Ausgabe gelangten, als ich gerade glaubte mittheilen zu können, ohne des Werkes Umfang anzuschwellen oder ihm seinen Charakter als Bleeks Buch zu rauben. Soll ich nun mein Urtheil über die 3. Auflage, für welche ich vom 34. Bogen an Schraders Arbeit benutzen konnte, in ihrem Verhältnisse zu der

letzteren kurz andeuten, so spreche ich die Ueberzeugung aus, daß die 3. Auflage auch neben der 8. Ausgabe noch gute Dienste leisten kann, zugleich aber den offenen Wunsch, daß Alle, denen nicht beide Bücher zusammen zugänglich sind, sich in erster Linie die 8. Ausgabe verschaffen mögen.

Schrader hat sein Buch mit einem bequemen Sachregister und einem Namenregister ausgestattet, das früher vermißt wurde. Zwar sind einige Irrtümer*) dabei mit untergelaufen; aber beide Register sind im Ganzen zuverläßig, und der unnützen Vornehmthuerei gegenüber, welche sich alles Registermachens entschlägt, hebe ich es gern hervor, daß Schrader sich diese ebenso lästige als trotz des möglichen Misbrauchs ersprießliche Arbeit nicht hat verdrießen lassen. Noch ausführlicher ist das der 3. Auflage beigegebene, zur Vermeidung aller Papierverschwendung auf zwölf Seiten zusammengedrängte Sach- und Namenregister, welches hoffentlich nicht nur dem Studirenden nützlicher als das frühere sein wird, sondern auch den Beweis liefern kann, daß die neue Auflage sich durch größere Reichhaltigkeit vor der zweiten auszeichnet. Um Raum für dieses Register zu gewinnen, mußte ich das von meinem Freunde und früheren Mitherausgeber, Pfarrer Johannes Bleek (gestorben am 3. Aug. 1869) gearbeitete Verzeichnis der besprochenen Bibelstellen weglassen; auch Schrader hat ein solches neben der ausführlichen Inhaltsübersicht mit Recht entbehrlich gefunden.

Bekanntlich behandelt der erste oder alttestamentliche Band von de Wette's Lehrbuch außer den apokryphischen Büchern des Alten Testaments auch die Geschichte der Sammlung der neutestamentlichen Bücher; wir lesen daher auf dem Nebentitel der 8. Ausgabe: „Erster Theil: Die Einleitung in das Alte Testament und in die Bibelsammlung überhaupt enthaltend", während früher die hier gesperrt gedruckten Worte fehlten. Es verdient auch Anerkennung, daß die alten 4 Abtheilungen (1. von der Bibelsamm-

*) Während der vielvornamige Ministerialrath Bähr in zwei Personen zertheilt ist, werden z. B. der Dorpater und der Berliner Kleinert zusammengeworfen, auch (vgl. S. 467) W. Hupfeld mit dem berühmteren H. Hupfeld verwechselt.

lung überhaupt; 2. allgemeine Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments; 3. besondere Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments; 4. Einleitung in die apokryphischen Bücher des Alten Testaments) in der 8. Ausgabe durch Zusammenfassung der beiden mittleren als „Zweiter Theil: Von den kanonischen Büchern des Alten Testaments" auf die richtigere Dreizahl zurückgeführt sind, indem dieser zweite Theil nach der freilich veralteten[a]) Gliederung in allgemeine und besondere Einleitung in jene zwei Abtheilungen zerlegt wird. Vergleichen wir weiter die 8. Ausgabe mit der letzten von de Wette's Hand (diese 6. Ausgabe erschien 1845, während die Vorrede genauer Anfang Juli 1844 angibt; die 7. Ausgabe vom Jahre 1852 kommt als bloßer Wiederabdruck der 6. Ausgabe nicht in Betracht), so finden wir durch Schrader die Geschichte des Kanons (früher zweiter Abschnitt der ersten Abtheilung, jetzt zweite Abtheilung des ersten Theiles) übersichtlicher geordnet. Während nämlich de Wette in zwei Kapiteln die Geschichte des jüdischen und des christlichen Kanons abhandelte, hat hier Schrader drei Abschnitte (1. Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Sammlung; 2. Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Sammlung; 3. Geschichte der beiden biblischen Sammlungen bis zu ihrem kirchlichen Abschlusse), deren letzter in vier Kapitel zerfällt. Warum hier die Geschichte der neutestamentlichen Sammlung bis Constantin d. Gr. (§ 26. 27, früher § 23. 24) als erstes Kapitel vor der Geschichte der alttestamentlichen Sammlung bis Origenes als zweitem Kapitel aufgeführt wird, ist aus der 6. Ausgabe ersichtlich, deren § 25 (Gebrauch und Kanon des Alten Testaments bei den Christen in den ersten Jahrhunderten) jetzt als § 28 erscheint; aber für zweckmäßig kann ich diese unchronologische Stellung nicht halten. In den beiden letzten Kapiteln, welche die Geschichte der biblischen Sammlungen von Constantin d. Gr. bis zum Ende des Mittelalters,

---

a) Die Voranstellung der Entstehungsgeschichte der Sammlung ist wissenschaftlich um so weniger zu rechtfertigen, als das Wichtigste, was wir überhaupt darüber wissen, sich erst aus der Untersuchung des Ursprungs der einzelnen Bücher ergibt.

wie den Abschluß des Kanons im 16. und 17. Jahrhundert behandeln, hat Schrader, wie bereits oben mitgetheilt wurde, beträchtliche Lücken des früheren Werkes ausgefüllt.

Kommen wir jetzt zu § 39 der 8. Ausgabe, so macht die stattliche Reihe der Ueberschriften, welche wir hier finden, doch leicht den Eindruck, daß der Herausgeber in dem löblichen Streben nach Erhöhung der Uebersichtlichkeit etwas zu weit gegangen sei; da lesen wir:

Zweiter Theil.

Von den kanonischen Büchern des Alten Testaments.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments.

Erste Unterabtheilung.

Von der Erklärung des Alten Testaments.

Erstes Hauptstück.

Geschichte der Erklärung.

Erster Abschnitt.

Die linguistischen Voraussetzungen.

Endlich folgt als Ueberschrift von § 39: „Name, Vaterland und Ursprung der hebräischen Sprache.“ Zum Verständnisse dieses verwickelten Schematismus bemerke ich, daß die Dreizahl, wonach de Wette seine allgemeine Einleitung gliederte (1. von der Grundsprache; 2. von den Uebersetzungen des Alten Testaments; 3. von der Kritik des Textes) in der 8. Ausgabe einer Zweitheilung gewichen ist, da jetzt die zweite Unterabtheilung von der Kritik des Textes handelt. Während aber Schrader in der letzteren sich enge an die 6. Ausgabe anschließt, stellt er neben die in drei Abschnitte (1. die linguistischen Voraussetzungen; 2. Geschichte der Uebersetzungen des Alten Testaments; 3. Geschichte der Auslegung des Alten Testaments) gegliederte „Geschichte der Erklärung“ als zweites Hauptstück „Grundsätze der Auslegung des Alten Testaments“ hin. Dem Herausgeber als solchem wird es kaum zum Vorwurfe gereichen, daß er die wissenschaftlich unhaltbare, wenngleich volkstümliche Eintheilung der kanonischen Bücher in historische, prophetische

und poetische[a]) beibehalten hat; in § 157 der 8. Ausgabe werden die historischen und prophetischen wieder als theokratische Schriften, die poetischen oder lyrisch-gnomologischen (?) in § 159 zusammen mit den prophetischen als rhythmische Bücher bezeichnet. Die sehr mangelhafte Classification der sogenannten poetischen Bücher bei de Wette hat Schrader allerdings (vgl. § 329) verbessert; doch behält die Uebertragung der Kunstausdrücke griechischer Dichtung auf hebräische Werke immer etwas sehr Mißliches, so daß ich Bezeichnungen wie (vgl. § 355) hebräische Tragödie und Komödie keinen großen Werth beilegen kann.

Doch ich darf nicht weiter auf die Systematik der 8. Ausgabe, welche sich in den apokryphischen Büchern völlig an die 6. Ausgabe anschließt, lobend oder tadelnd eingehen; wenn wir neben unleugbaren Verbesserungen dennoch alte Mängel wiederfinden, von welchen Bleeks Buch zum Theil frei ist, so hat das seinen Grund einerseits darin, daß dem Herausgeber, wenn er nicht gleichsam das Unterste zu oberst kehren wollte, die Hände einigermaßen gebunden waren, andererseits aber und wol hauptsächlich in der nach meiner Ueberzeugung verfehlten Begriffsbestimmung unserer Einleitungswissenschaft. Mit vollem Rechte betont Schrader den praktisch-propädeutischen Zweck unserer akademischen Disciplin, welche niemals durch eine biblische Literaturgeschichte verdrängt werden darf; durch den Zauber des Wortes „Geschichte" nicht geblendet, hat er sich weder dazu verleiten lassen, an dem, wie Viele meinten, durch bloßen Schlendrian festgehaltenen Namen „Einleitung" gewaltiges Aergernis zu nehmen und dann, als wäre das Gewissen durch solchen Protest erleichtert, thatsächlich in den eben für ausgetreten erklärten Bahnen munter einherzuschreiten, noch hat er sich auf den gefährlicheren Abweg derjenigen verlocken lassen, welche zum Theil in die Verschwommenheit der alten Nützlichkeitstheorie zurücksinken und vor der Menge der nützlichen Dinge leider für die Hauptsache, d. h. die Untersuchung des Ursprungs der einzelnen Bücher, nicht den nöthigen Raum behalten. Während aber de Wette

a) Darnach gehört das Predigerbuch zu den poetischen, und doch lesen wir wieder in § 330: „Koheleth ist fast durchgängig prosaisch."

klar einsah, daß seine Einleitung eines wahren wissenschaftlichen Princips und nothwendigen Zusammenhangs entbehre, befindet sich Schrader in dem Irrtum, als könne er dadurch, daß er im Anschluß an seinen Lehrer Ewald noch weiteren, an sich gewiß nützlichen und dankenswerthen Stoff hereinnimmt, den Begriff der Einleitung vollständig erschöpfen und haarscharf abgrenzen. Freilich, so gut wie de Wette eine Theorie der Kritik gab, kann Schrader eine Theorie der Auslegung geben, mag auch thatsächlich die in der 8. Ausgabe vorliegende hermeneutische Skizze gegen die ausführliche Behandlung anderer Theile, die besseres Bürgerrecht zu haben scheinen, ganz auffallend abstechen; aber ich vermag nicht einzusehen, warum Schrader die genannten beiden Theorien aufnimmt, dagegen z. B. die streng geschichtliche Wissenschaft der biblischen Theologie ausschließt, als habe die letztere weniger Beziehung „auf die Geschichte und die geschichtlichen Verhältnisse und Eigentümlichkeiten der biblischen Bücher". Es mag sich sehr empfehlen, gleichsam als Zusammenfassung der Ergebnisse des ersten und wichtigsten Theiles der Einleitungswissenschaft nach Diestels Vorschlag „einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über die literarische Thätigkeit der heiligen Schriftsteller nach der Zeitfolge, im engen Anschluß an den Geist dieser Zeiten selbst" zu geben. Wie sehr wir uns aber auch zu hüten haben, die biblische Einleitung, d. h. die kritische Herstellung der Entstehungsgeschichte unserer heutigen Bibel, welche sich in ihren bekannten streng geschlossenen drei Theilen lediglich mit der Entstehung, Sammlung und Texterhaltung[a]) der biblischen Bücher zu beschäftigen hat, mit der biblischen Literaturgeschichte zu verwechseln, welche erst das Ergebnis der Einleitungswissenschaft sein kann, ebensowenig dürfen wir das offene Geständnis scheuen,

---

a) Vielleicht hat das Fehlen dieses dritten Theiles in dem tüchtigen Werke von A. Kuenen mit zur Vermeidung des Namens „Einleitung" Veranlassung gegeben; während aber der holländische Gelehrte klar und wahr die Aufschrift „Historisch kritisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds" wählte, zeigt die von Renan bevorwortete französische Bearbeitung den prunkvolleren, aber leicht irre führenden Titel: „Histoire critique des livres de l'Ancien Testament par A. Kuenen".

daß der geschichtlich und sachlich nicht unberechtigte Name „Einleitung" gleich zahlreichen anderen Kunstausdrücken das Pressen des Wortlautes nicht verträgt und nur in Ermangelung eines besseren kurzen Schlagwortes zur Bezeichnung einer bestimmten Wissenschaft geeignet ist. Indem ich der Kürze halber auf meine Ausführung in der 3. Auflage, S. 2 ff., verweise, bemerke ich nur noch, daß die geschichtliche Kritik der Bibel sich keineswegs bloß einleitend zur biblischen Exegese verhält, sondern in hohem Grade als Frucht der Schriftauslegung sich herausstellt.

Wenngleich nun bei richtiger Fassung des Begriffes der Einleitungswissenschaft Manches wegfallen muß, nicht nur die Besprechung solcher Uebersetzungen, welche keinen textkritischen Werth besitzen, sondern auch noch viele andere Dinge, welche bei de Wette und Schrader innerhalb der Einleitung ihre Stelle gefunden haben, so können wir uns doch in praktischer Hinsicht nur erfreut über die Reichhaltigkeit der 8. Ausgabe aussprechen; sehr viele dieser Stoffe finden wir auch in der 3. Auflage behandelt, nur daß Bleek, was vollste Anerkennung verdient, sie mit Bewußtsein von seiner richtigen Dreitheilung ausschließt. Es ist ja nur ein praktischer Nothbehelf, der uns veranlassen kann, anderswohin gehörige Dinge, ja ganze Disciplinen, die sonst nicht leicht zur nothwendigen Kenntnisnahme der Studirenden gelangen, als Beiwerk zur Einleitung zu schlagen. Muß sich selbst die Hermeneutik eine solche nebensächliche Behandlung gefallen lassen, so entspricht das der theologischen Wichtigkeit, welche die Aneignung gesunder Auslegungsgrundsätze hat, nur in sehr unvollkommenem Maße. Schrader gibt auf 5 Seiten Grundsätze der Auslegung des Alten Testaments. Gewiß enthalten diese 4 Paragraphen über die erforderliche sprachliche Bildung, geschichtliche Kenntnis, geistige Empfänglichkeit (Congenialität) und die Darlegung des Sinnes viel Gutes und Wichtiges in der dem Verfasser eigenen gewandten und klaren Sprache; aber es fehlen doch gerade für unsere Zeit unentbehrliche Winke, z. B. über typische Auslegung, über das Verhältnis des Erklärers des Alten Testaments zum Neuen Testament. Sehr mit Unrecht beruft sich Schrader für den Satz, daß der Sinn einer Schriftstelle immer nur einer, nämlich der buchstäbliche (?) sein könne,

auch auf Samuel Lutz. Wenn ferner August Hahns Satz, daß kein vernünftiger Schriftsteller mit sich selbst im Widerspruch stehe, zwar nicht für die ganze Bibel, wohl aber für die einzelnen Schriften als richtig zugegeben wird, so kann der Verfasser, der Hiob 19, 17 [a]) eine momentane Vergeßlichkeit, die zu Selbstwiderspruch führte, als möglich setzt, und der die harmonistische Thätigkeit biblischer Erzähler, die einander widersprechende Züge ihrer Quellen zusammenarbeiten, sehr gut kennt, sich wol nur im Ausdrucke vergriffen haben; vielleicht wollte Schrader als selbstverständlich unmöglich allein den absichtlichen Selbstwiderspruch ausschließen. Mit Recht lehnt er es ab, an die [Stelle der] (S. 182 fehlen diese zwei Wörter durch Druckversehen) Erklärung ex analogia fidei eine solche nach Analogie der heiligen Schrift zu setzen und wahrt die Unabhängigkeit der Exegese von jedweder Dogmatik, hätte aber zur Vermeidung von Misverständnissen den streng geschichtlichen Charakter der Bibelauslegung, die wir mit gutem

---

a) Mich wundert, daß die richtige Erklärung dieser Stelle nach Kap. 3, 10 noch immer nicht durchdringen will. Hiobs Vollbrüder, die mit ihm nicht nur den Vater, sondern auch die Mutter gemein haben, sind in dem weitschichtigen אחי von V. 13 nicht genügend zur Geltung gebracht. Wenn Dillmann behauptet: „Weib und Kind nennt man zusammen, aber nicht Weib und Brüder", so frage ich einfach, wer denn nach dem Verlust aller Kinder (erst der wiederhergestellte Hiob sieht Kinder und Kindeskinder, Kap. 42, 16) dem Dulder näher stand, als die Vollbrüder, so daß der Dichter diese allein im Parallelismus der Glieder neben dem Weibe nennen konnte. Da in Kap. 19, 17 kein Bild (vgl. Ps. 7, 15) vorliegt, auch nicht von Hiobs Leibesfrucht (wir lesen בני, nicht פרי vgl. Ps. 132, 11) hier die Rede ist, so läßt in der That Dillmann den Hiob wie eine Frau (Spr. 31, 2) sprechen. Leibesfrucht kann ein Mann haben, wenn er eine Frau hat (vollends ein Volk, das ihrer viele hat, Micha 6, 7); aber sein Leib oder Bauch ist kein uterus. Bei einem Meisterwerke, wie das Buch Hiob ist, und bei der Kürze des Prologs kann hier natürlich von unbewußtem Selbstwiderspruch keineswegs die Rede sein. Haben sich übrigens die größten Historiker und die tüchtigsten Denker nicht immer von unbewußtem Selbstwiderspruch frei halten können, so darf kein wissenschaftlicher Exeget von vornherein die biblischen Schriftsteller als darüber erhaben ansehen.

Grunde eine rein protestantische Wissenschaft nennen können, wol noch stärker hervorkehren müssen.

Obwol es mißlich ist, eine so schwierige Frage wie die von der Objectivität der Exegese mit kurzen Worten zu berühren, will ich doch meine Ansicht anzudeuten versuchen. Auf römischem Standpunkte, der die Irrtümer des Inspirations- und Traditionsdogma's der angeblich unfehlbaren Kirche festhält, lehrt H. Reusch (Einleitung in das Alte Testament, § 66, 4) ganz correct: „Für die Auslegung der heiligen Schrift genügen die Regeln nicht, welche für die Auslegung anderer Schriften gegeben werden." Wenn nun auf protestantischer Seite nicht immer einfach das gerade Gegentheil behauptet wird, so weiß ich mir das nur aus zwei Gründen zu erklären, einmal daraus, daß der römische Sauerteig, das Unfehlbarkeitsgelüste und die ganze Verwechselung von Religion und Theologie unter uns noch nicht genügend ausgefegt ist, zum Andern aber daraus, daß man mehr oder weniger stillschweigend die Schranken der rein geschichtlichen Auslegungswissenschaft überschreitet und ein Urtheil über Wahrheit oder Irrtum, über Werth oder Unwerth der einfach nach dem ursprünglichen Sinne wahr und klar darzulegenden Auffassung des Schriftstellers ausspricht. Solches Urtheilen, wenn es nur im Bewußtsein jenes Ueberschreitens geschieht, möchte ich nicht tadeln; gibt doch der warme Ausdruck der persönlichen Ueberzeugung einem Commentare besonderen Reiz, und wird's doch keinem Historiker verdacht, wenn er ohne Hintansetzung seiner wissenschaftlichen Pflichten die sittlich erhebenden Freiheitskriege seines Volkes mit aufrichtiger Begeisterung darstellt. Die Wissenschaft aber als solche ist trotz aller Liebe, die sie von ihren Pflegern fordert, kalt und unerbittlich, und für die Bibelexegese sind ganz dieselben unwandelbaren Gesetze maßgebend wie für alle anderen Zweige der Altertumswissenschaft. Nicht darauf kommt es an, ob der nach diesen Gesetzen handelnde Ausleger unsere religiösen Ueberzeugungen theilt, von uns als Christ anerkannt wird, sondern darauf, ob er die Gesetze der Wissenschaft streng befolgt. Natürlich wird Schrader das nicht leugnen, da er ja wohl weiß, daß wir auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese wissenschaftlich werthvolle Arbeiten jü-

discher Gelehrten besitzen. Vielleicht stimmt er auch meiner Ueberzeugung bei, daß die Unterscheidung einer philologischen von einer besonderen theologischen Exegese, die höher als jene stehe, eine unbefugte Selbstüberhebung der Theologie ist, eine ungerechte Erniedrigung der Philologie, welche bekanntlich schon längst das Eindringen nicht nur in den Buchstaben, sondern auch in den Geist der alten Schriften als wissenschaftliche Forderung aufgestellt hat, und welche sehr wohl weiß, daß eine gewisse Congenialität mit dem zu erklärenden Werke zum vollkommenen Gelingen der Auslegung der übrigen Ausrüstung des Exegeten beigesellt sein muß. Andererseits kann es mir nicht in den Sinn kommen, dem Satze Schraders, daß der Ausleger, je mehr das Christentum in ihm Wurzel geschlagen, desto fähiger werde, sich in die religiöse Anschauung der alttestamentlichen Schriftsteller zu versenken, das bedeutende Wahrheitsmoment abzusprechen, welches unstreitig darin liegt, sowol für das streng geschichtliche Auslegen selbst, als auch für das darüber hinausgreifende Urtheilen über den religiösen Werth der auszulegenden Schrift. Ein Mensch ohne jeden Funken von Religion entbehrte ja für religiöse Schriften überhaupt, wie jedes Organs, so auch jedes Maßstabes, während die aus dem Christentume als der Vollendung der alttestamentlichen Religion insbesondere und der absoluten Religion überhaupt hervorgehende Frömmigkeit uns ein sicheres Urtheil über die religiöse Bedeutung möglich macht, welche den Schriften der den Neuen Bund vorbereitenden, alttestamentlichen Religionsstufe noch fortwährend zukommt. Was aber die Behauptung betrifft, daß die Auslegung des Alten Testaments um so erfolgreicher vollzogen werde, ein je besserer Christ der Ausleger sei, so ist damit eine Wahrheit ausgesprochen, die nicht ausschließlich von der Bibelauslegung gilt, sondern von jeglicher Wahrheitsforschung auf allen Gebieten menschlicher Wissenschaft, eben weil das Christentum als die Religion der vollendeten Sittlichkeit zur vollkommenen Wahrheitsliebe, dieser Grundbedingung aller wahren Wissenschaft, hinführen muß. Mit vollem Rechte stellt Palmer (Jahrbb. für deutsche Theologie 1870, 1. Heft) außer der selbstverständlichen intellectuellen und scientifischen Qualification des Auslegers eine sittliche Bedingung auf, welche die altprotestan-

tische Dogmatik durch die Forderung der depulsio praeconceptarum opinionum et pravorum affectuum angedeutet habe. Darauf sollten wir uns meines Erachtens beschränken und nicht mit Palmer (S. 21) weiter sagen: „Was der Exeget schon mitbringen muß, das ist diejenige sittlich-religiöse Grundstimmung, die wir kurzweg die theistische nennen können.“ Ueber solche weitergehende Forderungen wird ebensowenig jemals eine Einigung unter den Theologen erzielt werden als über die Aufstellung von Fundamentalartikeln der Dogmatik, wenn solche überhaupt begehrt werden. Der Besitz keiner Wahrheit ist an sich gleichgültig, sondern erleichtert das Geschäft des Bibelauslegers; da man aber nicht beweisen kann, daß persönliche dogmatische Irrtümer dem selbstlos nach Wahrheit suchenden wissenschaftlichen Forscher das Auslegungsgeschäft von vornherein unmöglich machen, so vertraue man nur der anima naturaliter christiana, dem gewissenhaften Wahrheitssinne, der überall und in demselben Maße, als er wirklich vorhanden ist, auch schon ein christlicher ist, und man bedenke zugleich, daß ein wissenschaftlicher Mann als solcher niemals den Anspruch auf Unfehlbarkeit im römischen Sinne erheben wird.

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zur Betrachtung der 8. Ausgabe zurück, welche nicht nur wegen ihrer Reichhaltigkeit, sondern auch wegen der allenthalben hervortretenden Sachkenntnis hohes Lob verdient. Auch in den Abschnitten, die das Neue Testament und die apokryphischen Bücher des Alten Testaments betreffen, hat Schrader manche Versehen berichtigt und zahlreiche Zusätze angebracht, welche Literaturangaben und Ergebnisse neuerer Forschung enthalten; seine Hauptkraft aber hat er mit Recht denjenigen Dingen zugewendet, welche auch den Inhalt der 3. Auflage ausmachen. Da nehme ich nun bei aller Achtung vor den großen Verdiensten, welche sich de Wette auf sehr verschiedenen Gebieten erworben hat, durchaus keinen Anstand, für das alttestamentliche Gebiet dem Herausgeber der 8. Ausgabe größere Sachkenntnis als dem Verfasser der früheren Ausgaben zuzuschreiben. Das gilt nicht nur von den Paragraphen über die semitischen Sprachen, unter denen sich auch eine sehr interessante Charakteristik der Sprache der assyrisch-babylonischen Keilinschriften findet, sondern Schrader, der als tüch-

tiger Schüler Ewalds schon den Vorsprung besserer Vorbildung hatte, bewegt sich meines Erachtens auf dem Gebiete des Alten Testaments überhaupt mit größerer Selbständigkeit und Sicherheit. Mit diesem Vorzuge ist aber ein Nachtheil verbunden, den ich um so weniger verschweigen darf, als Schrader in den wahrscheinlich zu erwartenden weiteren Ausgaben des Werkes demselben leicht wird abhelfen können. Ich meine die zu große Sicherheit des Auftretens. Wenn z. B. de Wette § 151 über das Buch Exodus[a]) sagt: „Folgende Scheidung der elohistischen und jehovistischen Bestandtheile nach Stähelin hat im Ganzen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit“, während wir bei Schrader § 188 lesen: „Die Scheidung der Quellen gelingt auch hier bis auf Kleinigkeiten vollkommen“, so leugne ich durchaus nicht, daß die 8. Ausgabe nach den Vorarbeiten von Knobel, Nöldeke u. A. hier eine weit werthvollere Quellenscheidung bietet als die 6. Ausgabe; wol aber vermisse ich hier wie in manchen anderen Fällen den deutlichen Ausdruck des Bewußtseins, daß es sich auf diesem schwierigen Gebiete wenigstens für jetzt noch lediglich um einen wissenschaftlichen Versuch handelt. Mit unmisverständlichem Seitenblick auf Deutschland rühmt Renan in seiner Vorrede zu Kuenens Einleitung[b]) von diesem holländischen Gelehrten: „Il trace avec sûreté la limite de ce qui est probable, douteux, certain, impossible à savoir. Il sait ignorer; il se résigne à ne pas entendre l'herbe germer, à ne pas saisir l'insaisissable. Dans l'état actuel des études d'exégèse biblique, c'est là peut-être la première qualité.“ Die in diesen Worten liegende Mahnung

---

a) So schreibt Schrader mit Recht statt: „2. B. Mose“, hat aber das unwissenschaftliche „Bücher Mose“ nicht überall getilgt.

b) Schraders Literaturkenntnis ist bewundernswerth; leider hat er aber das auf S. 9 angeführte, auch von mir noch nicht genügend studirte Hauptwerk Kuenens unbenutzt gelassen. Wenn übrigens ein Holländer, dessen gelehrte Landsleute außer der lateinischen Sprache mehrere der neuen Weltsprachen mit Leichtigkeit lesen, für ein gelehrtes Buch die ihm theuere und bequeme Muttersprache wählt, so beschränkt er ohne Noth seinen Einfluß auf engere Kreise und handelt dadurch schwerlich im Interesse der Wissenschaft.

verdient wahrlich, von welcher Seite sie auch kommen mag, unser ernstliche Beherzigung; mag sich auch, daß ich einen Ausdruck vo Delitzsch (zu Jes. 6, 4) gebrauche, die der Dinte eines deutsche Gelehrten innewohnende himmelstürmende Allmacht schließlich überal sehr ohnmächtig erweisen, so ist doch in einem hauptsächlich für di Studirenden bestimmten Werke scharfes Hervorkehren der verschiedene Grade der wissenschaftlichen Gewißheit gerade heutiges Tages doppel geboten. Von dem vorhin der 8. Ausgabe gemachten Vorwurf will sich übrigens der Herausgeber der 3. Auflage keineswegs frei sprechen; nur rechne ich dahin nicht mein Streben, Wahrheiten die vollkommen feststehen, scharfen Ausdruck zu geben und das be Bleek zuweilen als bloße Redefigur erscheinende „mit der größten Wahrscheinlichkeit" zu entfernen, wo diese Formel nicht schneidi genug erschien.

Schrader war darauf bedacht (vgl. Vorwort, S. XII), di mitgetheilten Stellen der Kirchenväter den Quellen selber zu ent nehmen; an kritischen Ausgaben ist hier zwar kein Ueberfluß, doch darf man für die Zukunft das Beste hoffen. Schon jetzt hätt für des Eusebius Kirchengeschichte die Ausgabe Schweglers be nutzt werden können, welche die hebräischen Namen ohne Zweifel kritisch genauer gibt, als wir sie in der 8. Ausgabe, S. 52 f., wieder abgedruckt finden. Hier begegnet uns ὅπέρ ἐστι aus der 6. Ausgabe 4mal wieder, und bei der Unmasse der Einzeln heiten kann es uns nicht wundern, daß auch sonst einzelne Ver sehen de Wette's sich in die 8. Ausgabe eingeschlichen haben. So sind die Angaben, S. 110 f., über die Ausgaben von Baber und Holmes ungenau; dasselbe gilt von Buxtorfs rabbinischer Bibel, S. 211, und der Handschrift Hillels, S. 216. Ferner, daß ich andere Beispiele anführe, finden wir S. 459 die Ansicht wieder, daß Obadja den Jeremia aus Erinnerung benutzt habe, S. 523 die Vermuthung, daß von den namenlosen Psalmen noch manche dem David oder seinem Zeitalter angehören können. Es bedarf aber wol kaum der Erwähnung, daß die Zahl derjenigen Stellen, worin die 8. Ausgabe Irrtümer de Wette's beibehalten hat, verschwindend klein ist gegen die Zahl derer, wo wir solche entfernt, berichtigt oder durch Besseres ersetzt finden. Statt einer langen Aufzählung genüge der Hinweis

auf die Behandlung von Sach. 9—14, welche Kapitel die 8. Ausgabe mit guten Gründen der vorexilischen Zeit zuweist, und auf das verschiedene Urtheil über Inhalt und Geist der Weißagungen des Haggai. Bei de Wette § 247 lesen wir mit Staunen: „Ohne Begeisterung, rügt, ermahnt und verheißt Haggai nach den Grundsätzen einer gemeinen Vergeltungslehre und den Eingebungen eines haltungslosen Patriotismus, mit dem unprophetischen Eifer für die Herstellung des alten Cultus. Der Vortrag ist ohne allen Geist und Kraft, doch versucht er noch den Rhythmus“; dafür gibt Schrader folgende Sätze: „Seine Weißagungen sind das getreue Spiegelbild der Zeit ihrer Entstehung. War diese nach den überschwenglichen Hoffnungen, welche wir bei den Propheten der exilischen Periode ausgesprochen finden, eine Zeit der Enttäuschung und der Ernüchterung, so vermag auch Haggai in seinen im ganzen der Originalität entbehrenden Weißagungen nur mühsam zu einem höheren Schwunge sich zu erheben; die Diction ist dürftig und ohne rechte Kraft, ein Mangel, den der Prophet durch den Gebrauch gewisser Lieblingsformeln nur künstlich zu paralysiren sucht. Doch spricht sich in seinen Reden sittlicher Ernst und aufrichtiges Interesse für die Sache Jahve's aus.“

Ich kann es nicht als meine Aufgabe ansehen, im einzelnen die sehr zahlreichen Fälle anzugeben, in denen Schrader mir durchaus das Richtige getroffen zu haben scheint, oder die nicht ganz geringe Zahl von Ansichten, in denen ich ihm nicht beistimme; wenn ich z. B. sagen muß, daß ich die Behandlung des Buches Daniel als besonders gelungen betrachte, während mich die Abschnitte über das Buch Hiob im ganzen weniger befriedigt haben, so kann ja dies allgemeine Urtheil ohne näheres Eingehen in das Einzelne, welches mir hier verwehrt ist, keinen Werth haben. Obgleich vieles in der 8. Ausgabe uns an Ewald erinnert, bemerke ich ausdrücklich, daß Schrader keineswegs in unwissenschaftlicher Abhängigkeit von seinem hochverdienten Lehrer steht, sondern sich öfters auch da von Ewald entfernt, wo ich diesem Recht geben muß. Auch darin zeigt Schrader seine wissenschaftliche Selbständigkeit und Wahrheitsliebe, daß er im Widerspruche mit seinen 1863 erschienenen Studien über die biblische Urgeschichte jetzt den

Jehovisten mit dem vordeuteronomischen Redactor identificirt, worin ich freilich keinen Fortschritt erblicken kann. Ist mein Urtheil richtig, daß die Bearbeitung von de Wettes Lehrbuch nicht leicht in bessere Hände als in die Schraders hätte fallen können, der Unbefangenheit und Scharfsinn mit tüchtiger Gelehrsamkeit und großer Gewandtheit der Darstellung verbindet, so daß die sehr schwierige Aufgabe wirklich seiner rüstigen Arbeitskraft in hohem Grade gelungen zu sein scheint, dann ist damit schon von selbst gesagt, daß es der 8. Ausgabe nicht an neuen und sehr beachtenswerthen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung gebricht.

In dieser Hinsicht kann meine Anzeige dem Verdienste Schraders schon darum nicht gerecht werden, weil die seit dem Erscheinen der 8. Ausgabe verflossenen Monate mir zu hinreichender Prüfung, welche über die den eigenen Ansichten zuwiderlaufenden wirklichen Forschungen nicht flüchtig den Stab bricht, keineswegs schon hinreichten. Täusche ich mich nicht, so liegt der wissenschaftliche Schwerpunkt von Schraders Arbeit in seiner Behandlung der historischen Bücher, namentlich des Hexateuchs, während die 3. Auflage die meisten Aenderungen in den Vorbemerkungen und im dritten Theile aufweist. Ich will daher Schraders Ansicht über die ersten Bücher des Alten Testaments im wesentlichen kurz mittheilen. Indem er für „Grundschrift, ephraimitischer Elohist und Jehovist" die mir weniger passend erscheinende Bezeichnung der Werke als „Schriften des annalistischen, theokratischen und prophetischen Erzählers" vorschlägt, läßt er den Annalisten schreiben zur Zeit, da David in Hebron regierte, die beiden anderen im nördlichen Reiche, nämlich den Theokraten zwischen 975—950 und den Propheten zwischen 825—800. Letzterer oder „der Jahvist" soll der eigentliche Verfasser des vordeuteronomischen Hexateuchs sein, der die Schrift des Annalisten mit der davon unabhängigen des Theokraten und seinen eigenen Zuthaten ergänzt habe; übrigens reichten die Werke des Theokraten und Jahvisten noch weiter, da ihre Spuren bis 1 Kön. 10 nachweisbar seien. Der Deuteronomiker habe kurz vor dem 18. Regierungsjahr des Josia sein dann von Hilkia aufgefundenes Werk, das Bundesbuch oder Deut. 4, 44 bis Kap. 28, 69 verfaßt, endlich aber nach dem Eintritt des babylonischen Exils nicht nur unter

Einfügung seines Bundesbuches in das Werk des Jahvisten den jetzigen Hexateuch vollendet, sondern auch mit Benutzung noch anderer Quellenschriften das von Gen. 1 bis 2 Kön. 25, 21 sich erstreckende große Geschichtswerk als letzter Verfasser hergestellt; außer 1 Kön. 5, 4 f., welche Stelle eine nachdeuteronomische (wie Richt. 18, 30 eine deuteronomische) Glosse sei, schrieb ein späterer Verfasser vor Ende des Exils noch den Anhang 2 Kön. 25, 22—30. Mit großer Kühnheit hat Schrader seine Quellenscheidung im einzelnen durchgeführt und bei den einzelnen Büchern sehr anschauliche Uebersichten mit zahlreichen (allein bei der Genesis 58) Erläuterungen mitgetheilt, in denen er sich auch auf die neuesten Kritiker häufig stützt oder sich kurz mit ihnen auseinandersetzt.

Wie gerne ich nun auch anerkenne, daß diese Aufstellungen im einzelnen manche feine Beobachtung und überhaupt viel Anregendes enthalten, so kann ich mich doch des Bedenkens nicht erwehren, daß Schraders Versuch einer Vereinfachung von Ewalds Hypothese mit starker Anlehnung an Knobel den Thatsachen nicht gerecht werde. Ich muß mich aber hier auf wenige Bemerkungen beschränken. Als Hauptmangel von Schraders Quellenscheidung betrachte ich seine Ueberschätzung der stilistischen Berührungen, deren sorgfältige Beobachtung ja gewiß nothwendig und verdienstlich ist. So lehrt uns das eingehende Verzeichnis, das Lekebusch (Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte, S. 37—79) über die sprachliche Verwandtschaft des dritten Evangeliums mit der Apostelgeschichte gegeben hat, daß Lukas, der für beide Bücher Quellenschriften vielfach wörtlich benutzte, dennoch kein bloßer Sammler, sondern ein wirklicher Verfasser war. Mit Recht fordert Schrader wirkliche Verfasser, die vor und nach Auffindung des Bundesbuchs ihre Quellen verarbeiteten, bedenkt aber meines Erachtens nicht genug: 1) daß uns auf diesem Gebiete, welches sprachlich noch viel schwieriger als das neutestamentliche ist, eingehende und zuverläßige Sammlungen noch sehr fehlen, daß also schon dieser Mangel an Vorarbeiten uns vor übereilten Schlüssen aus stilistischen Berührungen warnen muß; und 2) daß bei der Unsicherheit des Urtheils über äußere sprachliche Uebereinstimmung den inneren sachlichen Gründen durchaus der Vorrang gebürt,

namentlich da die Möglichkeit gar nicht ausgeschlossen ist, daß ein späterer Verfasser seinen Stil nach dem eines bedeutenden Vorgängers bildete. So gelten mir z. B. folgende zwei Sätze als sicher feststehend: 1) Unsere Sintflutsgeschichte ist durch Zusammenarbeitung des Berichtes der Grundschrift mit der dem Zusammenarbeiter ebenfalls schriftlich vorliegenden jehovistischen Erzählung entstanden. Schraders Quellenscheidung (S. 280 f.) halte ich hier für verfehlt; nur wenn der Redactor beide Berichte „Schwarz auf Weiß" (S. 314) vor sich hatte, so daß sie ihm gleichermaßen imponirten, konnte er sich zu seiner harmonistischen Thätigkeit veranlaßt sehen, während die vorhandenen Widersprüche bei Schraders jetziger Annahme unbegreiflich bleiben. 2) Da das unter Josia aufgefundene Bundesbuch, welches sich weder mit unserem Pentateuch, noch mit unserem ebenfalls nie für sich allein vorhanden gewesenen Deuteronomium deckt, mit Fug und Recht als ein eigenes Werk des Deuteronomikers betrachtet wird, wie auch von Schrader geschieht, so müssen wir sagen, daß dieser Deuteronomiker verschieden ist von dem späteren letzten Redactor des Hexateuchs, der die Gesetze des Deuteronomikers nicht minder als die in dem älteren gesetzlich-geschichtlichen Werke enthaltenen in allem Ernste für mosaische hielt. Mir wenigstens ist es von vornherein undenkbar, daß der Deuteronomiker selbst, wie Schrader meint, seine eigene Gesetzgebung später mit der ihr so stark widersprechenden älteren friedlich in Ein Werk vereinigt haben sollte. Nur durch unwidersprechliche Beweisführung gezwungen, könnte ich zugeben, daß die Auffindung des Bundesbuches eine Spiegelfechterei Hilkia's gewesen. Daß der Hohepriester König und Volk betrogen habe, mag ich nicht schon darum annehmen, weil es so außerordentlich schwierig ist, das uns im Hexateuch gewiß wesentlich treu erhaltene Werk des Deuteronomikers genau von der Hand des letzten Redactors zu unterscheiden. Kommt aber Schrader, der übrigens vom Buche Josua außer Kap. 23 nur Stücke von sechs Versen und zwanzig ganze Verse dem Deuteronomiker zuschreibt, nicht ebenfalls auf die bedenkliche Annahme eines Betruges hinaus, wenn er z. B. die ungeschickte Einschaltung Jos. 8, 30—35 nicht minder als Deut. 27 dem Deuteronomiker zuweist? Dieser würde ja,

nachdem er mit der gesetzlichen Einzelschrift so guten Erfolg gehabt, in dem später unternommenen Sammelwerke auf seine Einzelschrift als auf eine mosaische zurückweisen, was denn doch mit der unbedenklichen schriftstellerischen Einkleidung nicht zu verwechseln wäre, deren sich der Deuteronomiker im Bundesbuche bedient hat. Ist aber, wie ich glaube, der Deuteronomiker keineswegs der letzte Redactor des Hexateuchs, so kann er noch viel weniger den Büchern Richter, Ruth (dies Büchlein schließe ich nicht mit Schrader aus), Samuelis und Könige ihre jetzige Gestalt gegeben haben. Vielleicht wird Schrader aber darin Recht behalten, daß er die letzte Redaction von Richter — Könige demselben Verfasser zuweist, welchem wir den jetzigen Hexateuch verdanken; jedenfalls sind seine auf S. 330 f. 344 f. 351 gegebenen Zusammenstellungen der Annahme eines zweiten nachdeuteronomischen Redactors wenig günstig.

Doch ich habe den für diese Anzeige mir überlassenen Raum schon überschritten und gebe daher zum Schlusse nur noch der Ueberzeugung Ausdruck, daß alle Leser, die Schraders Arbeit fleißig studiren wollen, mit mir in derselben eine der erfreulichsten Erscheinungen erkennen werden, welche uns die letzte Zeit auf alttestamentlichem Gebiete gebracht hat.

Bonn, im August 1870.

Adolf Kamphausen.

3.

Flavius Claudius Julianus. Nach den Quellen von Dr. phil. **J. F. Alphons Mücke.** I. Abth.: Julians Kriegsthaten. II. Abth.: Julians Leben und Schriften. Gotha, F. A. Perthes, 1867 u. 1869.

Kaiser Julian ist und bleibt für die profangeschichtliche Betrachtung wie für die christliche Theologie und Kirchengeschichte zu

aller Zeit eine höchst merkwürdige und der sorgfältigsten Beachtun werthe Erscheinung. Neue Untersuchungen über ihn sind daher vo vornherein geeignet, Interesse zu erregen. Wenn nun der Verfass obigen Werks (so viel wir wissen, Philologe von Beruf) sich ge trieben fühlte, die vom 4. christlichen Jahrhundert an bis in die Gegen wart hinein immer mehr anschwellende Literatur über Julian dur eine ausführliche Monographie zu bereichern, so drängte ihn dazu wie er in der Vorrede sagt, die nach anderthalb Jahrtausende noch unentschiedene Frage, wie man den von Strauß so genannte „Romantiker auf dem Thron der Cäsaren“ zu beurtheile habe, und andererseits der Wunsch, durch eine eingehende, nament lich auch Julians literarische Bedeutung berücksichtigende Unter suchung den noch bis in's 19. Jahrhundert in „unsicherm Zwie lichte“ erscheinenden Charakter des großen Mannes aufzuklären un zu einem „gerechten und allseitig befriedigenden Urtheil“ über den selben einen Beitrag zu liefern. Ein schwieriges und gewiß auc jetzt nicht überflüßig zu nennendes Unternehmen! Indessen wi es uns doch scheinen, als wenn das vom Verfasser citirte Wort des Dichters:

„Durch der Parteien Haß und Gunst verwirrt
Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte“

in der Anwendung auf Julian heutiges Tages so sehr nich urgirt werden dürfte. Denn wenn es auch unbestreitbar ist, daß die Herrscherthaten dieses Kaisers, sein Verhältnis zum Christentum und sein Auftreten diesem gegenüber meist in höchst einseitiger Weise, theils vom Standpunkte maßloser Vergötterung, theils ver dammungssüchtiger Geringschätzung aus dargestellt worden sind, so muß es uns doch zu viel gesagt vorkommen, wenn man behauptet, es sei zu einer wahrhaft gerechten und parteilosen Würdigung Ju lians, namentlich in theologischen Kreisen, bis jetzt … niemand vorgedrungen. So viel uns bekannt ist, erfr… Neanders Urtheil über den Kaiser in seiner Schrift: „… Julian und sein Zeitalter“ (2. Aufl., Gotha bei … 1867) — einem Werkchen, das unserem Verfasser nach seiner Erklärung zwischen „dem Labyrinth überschwenglicher Lobpre… und tendenziöser Anklagen hindurch“ den rechten Weg gezeigt…

als ein sehr maßvolles und umsichtiges großen Beifalls und ist in vielen populären profan- und kirchengeschichtlichen Werken unserer Tage im wesentlichen anzutreffen oder durchzufühlen. Wenn Herr Mücke in seiner Darstellung und Beurtheilung in manchen Punkten von ihm abweicht, so erklärt sich das unseres Erachtens nicht daraus, daß Neander von „rein theologischem Standpunkte“ aus mehr nur den „zufällig mit dem Purpur bekleideten neuplatonischen Philosophen und theologischen Schriftsteller Julian“ im Auge gehabt hat, als den Kaiser, sondern hauptsächlich aus dem Umstande, daß auf Grund der so Verschiedenes und Entgegengesetztes über Julian aussagenden alten Quellenschriften ein Bild der entgegengesetztesten Art mit scheinbar gleicher Berechtigung von ihm sich aufstellen läßt. Und darin liegt gerade die Hauptschwierigkeit für alle Biographen und Beurtheiler Julians. Wen man zum hauptsächlichsten Gewährsmann wählt, das ist da von entscheidender Wichtigkeit, und mit dieser Wahl ist eigentlich die Gesamtauffassung und das Urtheil schon gegeben und bestimmt. So auch bei Dr. Mücke.

Wir geben ihm nicht Unrecht, wenn er für seine Arbeit, die des Kaisers Thaten, Bestrebungen und Charakter nach allen Seiten hin im rechten Lichte darlegen und würdigen will, neben Julians eigenem schriftlichen Nachlaß besonders den Ammianus Marcellinus, den ausführlichsten Referenten über ihn, als Quelle zu Grunde legt und neben demselben auch mit Vorsicht den Zosimus und Eunapius benutzt, in der Meinung, auf diese Weise die „gegen Freund und Feind schuldige Wahrheit“ am wenigsten zu verletzen und den an die historische Darstellung zu machenden Forderungen am besten gerecht zu werden. Aber in der Art und Weise, wie er diesen Gewährsmännern, namentlich dem ersteren, folgt, scheint uns der Verfasser entschieden zu weit zu gehen. Die durchaus „über den Parteien stehende Wahrheitsliebe und einer parteiischen Lobpreisung nicht fähige Gewissenhaftigkeit“ Ammians auch zugegeben, ist es gewiß nicht gerechtfertigt, ihn einen „Gewährsmann von fast unbedingter Glaubwürdigkeit“ zu nennen und ihn „bei der Kritik sämtlicher übrigen Quellen überall als Prüfstein der Wahrheit“ zu gebrauchen (II, 328). Es müssen dann so ziemlich alle christ-

liche Schriftsteller als Berichterstatter ausgeschlossen werden, die Thatsachen über Julian berichten, von denen Ammian schweigt. Sind auch deren Schilderungen sicherlich vielfach übertrieben und nicht selten von Parteihaß entstellt und geradezu erfunden, so darf man sie doch gewiß nicht als bloße Ausflüsse eines finsteren Zelotismus ansehen (vgl. Ullmanns Gregor v. Nazianz, S. 66, 2. Aufl.) und Angaben eines Socrates, Sozomenus und Theodorets (von Gregor von Nazianz ganz zu schweigen, der bei Herrn Mücke sehr übel wegkommt) u. A., wenn sie sonst nichts Unwahrscheinliches an sich tragen, einem Ammianus gegenüber so kurzweg abweisen, wie es der Verfasser meistens thut. So kommt es, daß Julian unserem Verfasser in viel günstigerem Lichte erscheint, als z. B. einem Gibbon, Schlosser, Manso u. A. Doch sehen wir etwas näher auf den Inhalt seines Buches selbst.

Die erste Abtheilung desselben schildert uns die großartige militairische Bedeutung des Kaisers, den er „den größten Feldherren aller Zeiten" beizählt (I, 96), im Zusammenhang, indem sie uns die „wahrhaft bewundernswerthen" Leistungen desselben in seinen Rheinfeldzügen gegen die Franken und Alemannen 356—361 und sodann mit seinen noch furchtbareren Gegnern, den Persern, von 362—363 ausführlich darlegt. Die zweite Abtheilung dagegen macht uns zuerst mit Julians Jugendschicksalen bis zu seiner Ernennung zum Cäsar bekannt, zeigt ihn uns dann als Mitregent des Constantius und führt uns zuletzt seine Regierungshandlungen als Alleinherrscher bis zu seinem Tode zusammenhängend vor. Dabei konnte es Herr Mücke aber nicht vermeiden, manches schon im ersten Theile Gesagte zu wiederholen, wodurch dem Leser diese Scheidung des Stoffs in zwei Haupttheile als unzweckmäßig auffallen muß.

Können wir auch nicht sagen, daß in biographischer Hinsicht gerade neue Gesichtspunkte eröffnet seien, so ist das betreffende Material aus den Quellen doch recht sorgfältig, klar und ansprechend verwerthet und das unleugbar Große und Auszeichnende, was Julian als Mensch im allgemeinen und als römischer Kaiser insbesondere hatte, gebührend in's Licht gestellt. Wir sind weit ent-

fernt, die außerordentlichen Regententugenden, wie sie Herr Mücke an ihm schildert, seine hohe Sitteneinfalt und Selbstverleugnung, seine rastlose Thätigkeit für das Wohl seiner Unterthanen, seine Redegabe, sein wunderbares Geschick, die schwierigsten Verhandlungen mit Sicherheit zu leiten, seine Werthschätzung geistiger Größe und sein strenges Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühl im allgemeinen irgendwie verkleinern oder gar ihm absprechen zu wollen. Doch haben wir selbst aus unseres Verfassers eigenen Erörterungen und Beweisführungen die Ueberzeugung nicht gewinnen können, daß Julian das Ideal eines „vollkommen gerechten“, über den Parteien stehenden Herrschers, der „den begründeten Anforderungen aller seiner Unterthanen“ zu genügen suchte, in seiner Person wirklich realisirt habe. Wir finden uns vielmehr hinsichtlich der Würdigung Julians nach der religiösen Seite hin vielfach in starkem Gegensatz zu unserem Verfasser. Zur besseren Charakteristik seiner Auffassungen erlauben wir uns, aus den für uns wichtigsten Abschnitten seines Werks (aus Kap. 2. 3. 4 u. 8 des 3. Buchs), die von des Kaisers Stellung zum Christentum, Hellenismus und Judentum handeln, einige hervorragende Stellen, die auch zugleich Herrn Mücke's theologischen Standpunkt documentiren, auszuheben und daran unsere kurzen Bemerkungen anzuknüpfen.

Wie Julian, nachdem ihm zwei christliche Kaiser vorausgegangen waren, zu dem so verhängnisvollen Rehabilitationsversuch des hellenischen Polytheismus, der einer politisch religiösen Revolution gleichkam, veranlaßt wurde, erklärt sich der Verfasser folgendermaßen:

„Die widernatürliche Erziehung Julians“, sagt er II, 11, „ist es (von den Freveln des constantinischen Hauses gegen ihn abgesehen) vorzugsweise gewesen, die ihn später dem Hellenismus zuführte.“ Durch mangelhaften und einseitigen Religionsunterricht verführt, lernte der mit lebhafter Phantasie begabte Jüngling das Christentum nur in der Entstellung und von ungeeigneten Persönlichkeiten kennen, so daß er von diesen auf das Wesen desselben schloß“ (II, 27). „Er wurde von lauter entschiedenen Arianern erzogen, die aller Wahrscheinlichkeit nach es nicht daran fehlen ließen, ihn mit Haß und Abneigung gegen Athanasius,

den Vorkämpfer der wahren Lehre Jesu, und damit gegen das eigentliche Christentum selbst zu erfüllen. Dies hatte zur Folge, daß Julian zwar zeitig genug sich vom Arianismus lossagte, der kein erlösungsbedürftiges Gemüth zu befriedigen im Stande ist, aber darum der reinen christlichen Lehre nicht näher trat." (II, 69.) — „Er mußte deren Gegner nothwendiger Weise werden, weil er von seinen Bekennern nicht dafür gewonnen war" (II, 149).

Wir glauben, daß Herr Mücke mit diesen Worten einen Streitpunkt berührt, der nie zum Austrage zu bringen ist, weil wir leider gerade über die früheste Jugend und Entwickelung des merkwürdigen Mannes so wenig Genaues wissen. Mag der christliche Religionsunterricht Julians, vom Arianismus ganz abgesehen, auch viel Mangelhaftes nach unseren Begriffen gehabt haben, es fehlt doch auch nicht an zuverläßigen Andeutungen darüber, daß man sich bemüht habe, ihn sorgfältig in dem christlichen Glauben zu erziehen und vor jeder Ansteckung des Heidentums zu bewahren (vgl. Neander a. a. O., S. 45 u. a.), ja, daß er dem Christentum und christlichen Cultus aufrichtig ergeben war [— er verehrte die Märtyrer und brachte es bis zum Amte eines Vorlesers —] und in der That die Götter und das Heidentum haßte, ja verabscheute (Liban. Panegyr.). War das Christentum seiner Zeit auch ein entstelltes und verderbtes, Julian wurde, wie Mücke (I, 97) selbst dies zugibt, doch früh und eifrig zum Lesen der heiligen Schrift angehalten, was ihm die beste Gelegenheit gab, sich wahre Begriffe von demselben zu machen und es in seiner rein evangelischen Gestalt recht wohl kennen zu lernen. Die große Schriftkenntnis, die Julian später in seinem gegen die christliche Religion gerichteten, nur in Bruchstücken bei Cyrill noch vorhandenen Buche beweist, war sicherlich nicht erst in reiferen Tagen errungen, und seine Vertrautheit mit allen christlichen Cultusverhältnissen, sowie das vollständige Durchdrungensein von christlichen Ideen, ohne daß er sich dessen klar bewußt war, was Herr Mücke ja auch öfters urgirt (II, 93), legt außer Anderem in unseren Augen Zeugnis dafür ab, daß es so ganz schlecht mit Julians religiös-christlicher Erziehung doch nicht bestellt gewesen sein muß, wie unser Verfasser will. Julians Heidentum war vielmehr, wie anderwärts treffend

gesagt worden ist, philologischen Ursprungs, und der Anschluß an dasselbe wurde durch das natürliche Verlangen seines kräftigen, ideal angeregten Geistes nach dem Außerordentlichen, Großen, Glänzenden und nach einer Religion, die dem Schwung seiner Phantasie angemessen war, von früh auf unterstützt. Und als er durch die Beschäftigung mit der alten griechischen Poesie und Geschichte und durch die Speculationen und Weißagungen neuplatonischer Philosophen für eine heidnische Weltanschauung gewonnen war, da wurden ihm die Werke heidnischer Schriftsteller, namentlich die der Dichter Homer und Hesiod, zu heiligen, unverbrüchlichen Religionsurkunden, aus denen er mit Ehrfurcht Nahrung und Antrieb für Geist, Herz und Willen sog, wie der Christ aus seiner Bibel. Trotz der umfangreichen Quellenstudien Mücke's muß Referent dessen Ausführungen gegenüber auch jetzt noch den Worten des alten, von Parteirücksichten gewiß nicht inficirten J. M. Schröckh (K.-Gesch. 6, 290) beistimmen, wenn er sagt: „Man kann es ohne Scheu eine überaus große Kühnheit nennen, zu behaupten, daß Julians Uebertritt zum Heidentum durchaus unvermeidlich gewesen sei, daß er schlechterdings allein durch die Christen selbst und den damaligen Zustand ihrer Religion und Kirche veranlaßt worden sei. Es gehört eine weit genauere Kenntnis von den Zeiten, in welchen er lebte, als wir jetzt besitzen, ja sogar von allen Bewegungen, welche in Julians Geiste aufeinander folgten, dazu, um ein so entscheidendes Urtheil fällen zu können."

Doch noch ein anderes Argument Mücke's für Julian müssen wir unseren Lesern durch wörtliche Anführung vorlegen, das uns auch höchst bedenklich erscheinen will. Er sagt (II, 70. 71): „Mit dem bloßen Unterricht in der christlichen Religion — ganz abgesehen von der elenden Unterweisung Julians darin, die wol kaum schlechter sein konnte (?) — ist nicht auch schon Antheil an dem Bürgerrecht innerhalb der Kirche erlangt. Erst die Taufe auf den dreieinigen Gott macht den Menschen überhaupt zum Christen. Daß aber Julian durch Ertheilung der Taufe in die Gemeinschaft der Christen aufgenommen sei, dafür läßt sich weder

aus den christlichen, noch aus den hellenischen Schriftstellern der geringste Beweis bringen. Alle Quellen beweisen über eine solche an ihm vorgenommene Taufhandlung wunderbar übereinstimmendes Schweigen. Es ist daher ‚ziemlich gewiß‘, daß er nie getauft und also auch nicht zum Christen gemacht wurde. Ist er aber nie Christ gewesen, so kann man ihm auch nicht Abfall vom Christentum vorwerfen, wie er durch den Bruch des Taufgelübdes begangen wird. Höchstens der Irrtum, statt des jugendlich frischen Christentums das alternde, todesmatte Hellenentum gewählt zu haben, kann ihm vorgerückt werden. Betrachtete sich Julian gar nicht als Mitglied der christlichen Kirche, so ist es erklärlich, wie er unbedenklich seinem Hang zur Verehrung der hellenischen Götter folgen konnte und sich durch seine Theilnahme an den eleusinischen Mysterien für den Polytheismus entschied, der ihm viel anziehender erschien als alles, was er bisher vom Christentum kennen gelernt hatte.“ Damit ist nach der Meinung des Herrn Mücke der Gesichtspunkt gewonnen, von dem aus Julians Handlungsweise sich „allein unbefangen“ beurtheilen läßt.

Wir erwidern dagegen: Daß sich Julian selbst als Christ betrachtete, und daß außer wenigen Vertrauten auch alle Anderen bis zu seinem „öffentlich erklärten Rücktritt“ ihn für einen solchen hielten, scheint bei durchaus unbefangener Betrachtung der Quellen unleugbar. Wenn er selbst im 21. seiner Briefe an die Alexandriner denselben schreibt, daß er bis zum 20. Jahr diesen Weg (scil. der Galiläer, der Christen) gewandelt sei und nun mit Hülfe der Götter 12 Jahre lang schon den anderen (d. h. den heidnischen) wandele, so macht er doch gewiß zwischen seinem christlichen und heidnischen Bekenntnis einen ganz deutlichen Unterschied, wogegen das durch das Schweigen der Quellen noch lange nicht feststehende (sondern eher das Gegentheil beweisende) Argument, daß er die Taufe nicht erhalten habe, unseres Erachtens keinerlei Gewicht haben kann. Und wenn er, nachdem er nur mit Wissen einzelner intimer Freunde dem Heidentum schon angehörte, dennoch seinem äußerlichen Bekenntnisse nach noch lange Christ blieb, ja bei verschiedenen Gelegenheiten sogar den Schein einer aufrichtigen

christlichen Ueberzeugung annahm, selbst als dazu nicht einmal eine Nöthigung aus äußeren politischen Gründen vorlag [man denke an das feierliche Gebet in der christlichen Kirche zu Vienne am 6. Jan. 361, als er schon zum Zuge gegen Constantius entschlossen war], so kann ein solches Verhalten aus der nichtempfangenen Taufe allerdings vielleicht erklärlich, aber sicherlich nicht gerechtfertigt erscheinen, sondern muß vielmehr als „schimpfliche Heuchelei“ angesehen und verurtheilt werden, wie Mücke es (II, 56) auch selber thut.

Vollständig einverstanden sind wir dagegen mit Allem, was Herr Dr. Mücke über Julians Stellung zum Hellenismus selbst sagt: „Er sah in ihm die Religion, welche die Blüthezeit Griechenlands und Roms gesehen, aber in seinem unleugbar romantischen Sinn ahnte er nichts von den furchtbaren Geburtswehen, unter welchen die neue Zeit sich Bahn brach. Sein Blick war nicht auf die Zukunft, sondern lediglich auf die Vergangenheit gerichtet und erkannte in dem namenlosen Unglück, welches das Reich heimsuchte, blos die Wirkung der constantinischen Neuerungen, die zu beseitigen er für seine wichtigste Herrscherpflicht hielt.“ (II, 71.) — „Aber der Hellenismus, welchen Julian als höchstes Ziel vor Augen hatte, war seinem ganzen Wesen nach doch von demjenigen verschieden, den wir aus Homer und Hesiod kennen lernen, und konnte unmöglich bei der großen Menge von des Kaisers Glaubensgenossen aufrichtigen Anklang finden. Alles Ascetische, alles Entsagen und Verzichten auf den heiteren Genuß einer schönen Sinnenwelt, — kurz, der streng-sittliche Ernst des evangelischen Christentums, ununterbrochene Bekämpfung der Sinnlichkeit, Verleugnung des eigenen Willens, Enthaltsamkeit und Demut lag ihm vollständig fern.“ (II, 94.) Er handelte gegen das Princip des Hellenismus, wenn er solche Forderungen an ihn stellte, die derselbe nicht erfüllen konnte.

Was nun aber Julians Stellung und Verhalten zum Christentum selbst angeht, nachdem er zur Alleinherrschaft gelangt war, so behauptet unser Verfasser, es sei durch Wiederherstellung des Mailänder Duldungsgesetzes von 313 und seine späteren Regierungserlasse Julian nur um eine vollkommene gesetzliche Gleichberechtigung der heidnischen und christlichen Religion zu thun gewesen, in welche die Anhänger der letzteren nur sich nicht hätten

finden können. Er habe nicht gewollt, daß denselben ein Unrecht zugefügt werde, habe ihnen aber auch keinerlei Vorrecht vor den Hellenen gestatten wollen. Ganz consequent können wir es von dieser Anschauung aus auch nur finden, wenn Herr Mücke behauptet: „Von einer Verfolgung des Christentums durch Julian findet sich so wenig eine Spur, wie davon, auf ungesetzliche Weise für den Hellenismus Propaganda zu machen“ (II, 86. 87). Die Gewaltthätigkeiten gegen die Christen fallen nicht dem Kaiser, sondern nur einzelnen Hellenen zur Last, und die zahlreichen, theatralisch aufgeputzten, theilweise sogar biblischen Anekdoten von Julians Bekehrungswuth, womit er namentlich die Soldaten heimgesucht haben soll, fallen in sich selbst zusammen. Denn — Ammian, der auch für die Schwächen des Kaisers ein sehr scharfes Auge hat, weiß nichts davon!

Wir glauben, daß auch dies der Einschränkung bedarf, und wenn auch Julian von Natur zu grausamen und gewaltthätigen Maßregeln sicherlich nicht neigte und sie gewiß auch nicht offen befahl, wovon schon die politische Klugheit abrathen mußte, so halten wir zum mindesten doch mit Ullmann (Gregor von Nazianz): „Er (Julian) muß sich manches Empörende gegen die Christen erlaubt haben“, was streng genommen selbst Ammianus (cf. XXV, 4) und Libanius, der begeisterte Lobredner Julians, nicht in Abrede stellen.

Doch auch über des Kaisers Verhältnis zum Judentum können wir uns nicht enthalten, Herrn Dr. Mücke's Ansicht kurz mitzutheilen. Darnach hatte Julian keine besondere Neigung zum Judentum, dessen wahres Verständnis ihm trotz aller Bibelkenntnis ebensowenig aufgegangen war, wie das des Christentums; nur das hohe Alter der jüdischen Religion zog den das Althergebrachte ehrenden Monarchen an, und das Mitgefühl mit dem beispiellos mishandelten Volk ließ ihn auf die „von den Juden selbst gestellte Bitte“ um Wiederherstellung des Tempels in der Stadt Jerusalem eingehen, wobei indeß auch noch das Streben, durch großartige Bauten das Andenken an seine Regierung fortzupflanzen, mitwirkte, sowie „die eingestandene Absicht, das 3 mal zerstörte Heiligtum zur Ehre des daselbst angerufenen Gottes wieder

aufrichten zu wollen". Er betrieb aber dieses von den Christen misgünstig angesehene und durch eine Unzahl von Sagen und Märchen entstellte Unternehmen nicht als eine Verhöhnung ihres Glaubens, sondern verfuhr dabei mit der größten Schonung, um die bedeutende Spannung zwischen Hellenen, Juden und Christen nicht noch zu steigern (vgl. II, 124). Vom Standpunkte des unbefangen prüfenden Historikers kann in der Störung des Baues durch Erdbeben und unterirdisches Feuer kein Wunder erblickt werden.

Wir erwidern darauf nur kurz: Die Thatsache der Störung bleibt, wie man sie auch drehen und wenden mag, höchst merkwürdig, und in dem Streit der drei Religionen gieng, um abermals mit J. M. Schröckh zu reden (VI, 393), damit jedenfalls etwas Entscheidendes vor.

Doch wir kommen zum letzten Theil des Buchs: „Julian als Schriftsteller", das wir um seiner Wichtigkeit willen auch nicht unbesprochen lassen dürfen. Nach unserem Biographen verdient Julian einen hohen Platz in der griechischen Literatur, selbst vor einem Libanius, Himerius, Themistius u. A., der ihm aber jetzt noch nicht eingeräumt ist. In etwas hyperbolisch-phrasenhafter Weise sagt der Verfasser in dieser Hinsicht: „Eine in ihrer Art großartige Erscheinung fesselt an seine Werke, nämlich die gegenseitige Durchdringung und harmonische Vereinigung des Griechen- und Römertums; die Vermälung römischer Würde mit griechischem Schönheitssinn erlangte in ihnen ihren glänzendsten Ausdruck und trug so zur innigen und vollkommen naturgemäßen Verschmelzung zweier vorher sich lange feindlich gegenüberstehenden Welten bei" (II, 153. 154). Es ließe sich auch dagegen mancherlei einwenden; im übrigen sind wir, was den wissenschaftlichen und ästhetischen Werth von Julians Schriften betrifft, durchaus der Meinung Mangolds (Julian der Abtrünnige, ein Vortrag [Stuttgart 1862], S. 22): „sie tragen denselben Stempel des Epigonentums an sich, der die gesamte gleichzeitige Literatur kennzeichnet". — Was uns nur in diesem letzten Abschnitte noch Bedenken erregt, ist die scharfe Scheidung, die Herr Mücke hier zwischen dem Kaiser und dem Privatmann und Schriftsteller Julian vollzieht. Unser Verfasser gibt hier offen zu: „Der vom Christentum so übel unter-

richtete Julian tritt in seinen Schriften als dessen persönlicher Gegner und offener Feind auf. Allein, wir würden uns des schwersten Irrtums schuldig machen, wenn wir aus manchen im religiösen Eifer gegen das Christentum geschleuderten Vorwürfen des Schriftstellers Julian einen Schluß auf den Regenten Julian und aus seinen Privatansichten eine Folgerung auf seine Regierungshandlungen ziehen wollten" (II, 149.) — Wir fragen dagegen: Bietet wirklich das Streben nach unparteiischer Gerechtigkeit bei gerichtlichen Verhandlungen und in Verwaltungsangelegenheiten, das Julian bewies, hinlängliche Bürgschaft dafür, daß er, der von so schwärmerischem, abergläubischen Enthusiasmus für die Sache der Götter erfüllte, von fast „krankhaftem Heißhunger nach Opfern", Festspielen u. s. w. und einem fast übermenschlichen Eifer für Herstellung und Reformation der heidnischen Cultusformen und damit zusammenhängender Einrichtungen getriebene Mann, die Frage zwischen Christentum und Hellenismus wirklich allein nur auf wissenschaftlichem Gebiete glaubte zum Austrag bringen zu müssen? Warum vermissen wir in dieser literarischen Fehde zwischen Hellenen und Christen, an der sich der Kaiser viel heftiger betheiligte als die Sophisten seiner Zeit, die von unserem Biographen so viel gepriesene Gerechtigkeit Julians gegen Freund und Feind? Warum diese furchtbaren Schmähungen und Lästerungen bei der Erörterung theologischer Streitfragen, warum diese offenbar absichtlichen Verdrehungen und Entstellungen christlicher Wahrheit, nur um das Heidentum zu verherrlichen? Durften die leidenschaftlichen Angriffe und Verdächtigungen der Christen gegen seine Religion, durften die christenfeindlichen hellenischen Philosophen und Sophisten, durfte die ganze christenfeindliche Partei den „edlen Charakter" so weit fortreißen? Sagt Herr Dr. Mücke doch selbst von den Blasphemieen Julians gegen die Person des Heilands, die er in seinem sathrischen Werke „Caesares" Kaiser Constantin (II, 188) in den Mund legt, daß sie tief zu beklagen seien, und redet der Verfasser doch sonst auch „von verzehrendem Ingrimm", „namenloser Erbitterung des Gemüths", „leidenschaftlich erregtem Haß", der sich des Kaisers bei Wahrnehmung des ihm entgegentretenden Widerstandes bemächtigt habe, ja von „vulkanischen

Ausbrüchen seiner Wuth, gegen das Andenken eines Wesens gerichtet (Christus), dem die Menschheit ihre heiligsten Güter verdankt". Wir gestehen, es ist uns psychologisch viel wahrscheinlicher, daß Julians politische Handlungsweise von seiner religiösen Ueberzeugung nicht geschieden war, und gerade Julians Schriften scheinen uns das beste Argument dafür zu liefern, daß die Annahme, der Kaiser habe seine persönlichen Ansichten in religiösen Dingen seinen Pflichten als Inhaber der obersten Regierungsgewalt vollständig untergeordnet, nicht in der Weise festgehalten werden dürfe, als es in unserem Buche geschieht. —

Trotz der vielen Punkte, in denen wir von unserem Autor differiren müssen, hat sein Buch manigfache Vorzüge. Es empfiehlt sich durch recht fleißige und übersichtliche Zusammenstellung des Thatsächlichen, wissenschaftliche Methode und, von einigen kleinen Mängeln abgesehen, durch recht ansprechende, gewandte, belebte Darstellung, die durch die sorgfältige äußere Ausstattung noch wohlthuender auffällt. Dabei gestehen wir auch zu, daß sein Verfasser von dem redlichsten Bemühen geleitet erscheint, von der einmal genommenen Basis aus, Julian gerecht und unbefangen zu beurtheilen, daß er die Auffassungen Anderer wahrheitsliebend berichtet und bei seinen Darlegungen strenge Objectivität anstrebt. Neben den großen und rühmenswerthen Charaktereigenschaften seines Helden ist er auch für dessen persönliche Mängel und Schwächen keineswegs blind; die falsche Grundtendenz seines Lebens hat er ferner trefflich kritisirt und den unzureichenden inneren religiösen Gehalt des hellenischen Heidentums, dessen große Verdienste um die Entwickelung der Menschheit und propädeutischen Beruf er gebürend hervorhebt (II, 33), dem auf Befriedigung der tiefsten Bedürfnisse der Menschenseele angelegten und darum ewig jungen Christentum gegenüber überzeugend in's Licht gestellt. Darum mag das Buch wol auch der philologisch-heidnischen Richtung unserer Tage „als ein prophetisches Spiegelbild für den Erfolg ihrer Anfeindungen des Christentums" mit Nutzen vorgehalten werden können. Dennoch glauben wir nicht, daß durch dasselbe die „noch unentschiedene Frage" über Julian dem Abschluß wesentlich näher gebracht und die in Bezug auf denselben noch vorhandenen Räthsel und Widersprüche befrie-

digend und genügend gelöst sind. Aber wir halten dies auch ül haupt für unmöglich. Wo zwei Weltalter in so furchtbaren Kämp einander gegenüberstehen, und zwei bis auf den Tod erbitterte P teien mit den Waffen des Hasses, Vorurtheils und Spotts n einander streiten wie zur Zeit Julians, da muß die nur jective Wahrheit anstrebende Darstellung nothwendig an der schaffenheit, Wahl und Kritik der Quellen scheitern, so unbefangen wahrheitsliebend ein Autor ihnen auch entgegentreten mag. darum verstehen wir auch die Schwierigkeit der Aufgabe, die H Mücke sich gestellt, vollkommen zu würdigen. Wir empfehlen auf gründlichen Studien ruhendes Buch, wenn es uns auch etw daran erinnert, daß wir im „Zeitalter der Ehrenrettungen" steh nicht nur Kirchenhistorikern und Theologen, sondern auch weite Kreisen zu recht sorgfältiger Lectüre. Es wird ihnen vielerlei denken geben und zu eigener Forschung über „Julian den Großen wie Herr Mücke mit Zosimus (5, 2) den Kaiser nennt, lebha Anregung geben.

Schließlich dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß dem eige lichen Werke ein werthvoller Aufsatz über die Verdienste d Philologen um Julians Schriften folgt, und außerdem von großem Fleiß und gründlicher Belesenheit zeugender, etwa 1 Seiten umfassender Anhang zugegeben ist, in welchem nicht n sämtliche Quellenschriften zur Geschichte Julians von der ältest Zeit an aufgezählt und durch kurze kritische Inhaltsangaben de Leser gleichsam vor Augen geführt, sondern auch die neueren Werk Monographieen, Programme 2c. über ihn eingehend kritisch beleucht werden, so daß Standpunkt und Leistung des Verfassers, sein Vorgängern gegenüber, schon dadurch in's rechte Licht gesetzt werde Wer künftig eingehendere Studien über Julian unternimmt, wi dieses vortrefflichen Wegweisers, der ihn vielen zeitraubenden Suchen und Forschens überhebt, nicht wohl entbehren können.

Gießen. Dr. O. Bindewald.

4.

Ephraemi Syri Carmina Nisibena additis prolegomenis et supplemento lexicorum syriacorum primus edidit vertit explicavit Dr. **Gustavus Bickell.** Lipsiae, Brockhaus 1866. 146 u. 234 SS. 8⁰.

Vorliegendes Werk wird unter den zahlreichen und meist tüch-
n Arbeiten auf dem Gebiet der syrischen Literatur, welche neuer-
gs auftauchen, stets eine ehrenvolle Stelle einnehmen. Wer die
arbeitung orientalischer Texte unternimmt, ist von vornherein
ein beschränktes Publikum angewiesen und darf eine Anerkennung,
sie heutigen Tages theologischen Parteischriften oder den ephe-
ren Producten einer halbwissenschaftlichen Unterhaltungsliteratur
Theil wird, überhaupt nicht beanspruchen. Der Lohn seiner
ühe liegt in dem tröstlichen Bewußtsein, für die Dauer gearbeitet
haben. Freilich entgeht auch der orientalische Textkritiker seinem
chter nicht. Aber den Maßstab, nach welchem er gemessen wird,
ten die untrüglichen Kriterien der Grammatik und des Lexikon.
ch Decennien und später, wenn die Nebel der jeweiligen Tages-
inung zerstreut sind und deren Producte nur noch literarhistorischen
erth haben, greift der Fachgelehrte gern nach den kritischen Ar-
ten einer vergangenen Zeit, um aus ihnen Belehrung für sich
d Förderung seiner Studien zu schöpfen. Der Herausgeber hat
ne Befähigung zur Kritik schon früher durch eine Arbeit über
griechische Uebersetzung des Hiob dargethan. Bei vorliegendem
erk ist es die Herausgabe des syrischen Textes und dessen sprach-
he Bearbeitung, deren unbedingtes Verdienst wir ohne Schmä-
rung anerkennen. Die hier zum ersten Mal gedruckten Lieder
phräms bilden um so mehr eine willkommene Ergänzung der
mischen Ausgabe, als sie den untrüglichen Beweis der Echtheit
sich selbst tragen und begründete Zweifel gegen dieselbe weder
s dem Schweigen des Ebedjesu noch aus dem bedenklichen Cha-
kter der directen Zeugnisse hergeleitet werden können. Ihren

herkömmlichen Namen hat der Herausgeber mit Recht beibehalten, obwol derselbe nur auf die voranstehenden 21 Nummern paßt. Die meisten dieser Gedichte handeln nicht von Nisibis, scheinen auch nicht dort verfaßt zu sein, sondern zu Edessa, wohin sich Ephräm zurückzog, nachdem Jovian im Jahre 363 Nisibis an die Perser übergeben hatte. Unter den sieben Handschriften des britischen Museums, welche zur Herstellung des Textes dienten, ist es vornämlich eine (cod. A), welche durch Vollständigkeit, Correctheit und, wie es scheint, auch an Alter so sehr hervorragt, daß sie in der Hauptsache abgedruckt werden konnte, während die übrigen Manuscripte in den kritischen Noten häufig Erwähnung, im Texte aber nur da Berücksichtigung finden, wo sie entschieden bessere Lesarten gewähren. Diese Methode der Textbereitung ist neuerdings auch von Dr. Overbeck in seiner Ausgabe von Gedichten des Ephräm, Rabula und Balai angewendet worden und dürfte sich vornehmlich bei syrischen Texten empfehlen. Der Herausgeber hat den unpunktirten Text der Handschriften durchweg mit den griechischen Vocalzeichen versehen und sich mit Erfolg um richtige Vocalisation bemüht. In seinen Untersuchungen über Ausstoßung der Vocale und Bildung neuer Silben (synaeresis und diaeresis) legt er eine genaue Kenntnis und sorgfältige Beachtung der syrischen Lautlehre und Metrik an den Tag. Die falschen Regeln der Hahn- und Sieffert'schen Chrestomathie werden durch richtige Principien ersetzt. In einem ausführlichen Wörterverzeichnis S. 37—70 werden die bei Michaelis oder in den lexikalischen Specialarbeiten fehlenden Bildungsformen nachgetragen und vocalisirt, die Bedeutungen der Worte genauer bestimmt und nachgewiesen. Durch zahlreiche Belegstellen aus der römischen Ausgabe legitimirt sich der Herausgeber als gründlichen Kenner des heiligen Ephräm. Sein Verzeichnis ist ein dankenswerther Beitrag zur syrischen Lexikographie und hat in dem umfangreich angelegten Thesaurus, dessen erstes Heft im vorigen Jahr zu Oxford erschienen ist, soweit dieses reicht, ziemlich unverkürzte Aufnahme gefunden. Die Uebersetzung, welche in schmucklosem und gemeinfaßlichem, aber nirgend incorrectem Latein geschrieben ist, bietet dem Leser ebenso wie die kurzen von eindringendem Verständnis zeugenden Anmerkungen ein willkommenes Hülfsmittel beim

Studium des schwierigen und zuweilen dunkeln Textes. Durch anspruchlosen Fleiß, gesunde Methode und weise Selbstbeschränkung befriedigt der Herausgeber alle billigen Ansprüche an die sprachliche Bearbeitung seiner Hymnen und rechtfertigt insbesondere die Erwartungen, welche die deutsch-morgenländische Gesellschaft bei ihrer Unterstützung des Werkes zu hegen berechtigt war.

Den historischen Hintergrund unserer Gedichte, namentlich der zu Anfang stehenden, bildet die fast 30jährige Periode der Perserkriege, welche unter Constantin dem Großen begonnen, erst von Jovian beendigt wurden. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit interessante Einzelheiten über die Schicksale des oberen Mesopotamien. Nisibis, welches am meisten unter den Einfällen der Perser litt und drei Belagerungen auszuhalten hatte, besaß nach Ephräms Schilderung in seinen Bischöfen Jacob, Babu, Vologeses (vgl. Hymn. 13. 14) und Abraham (vgl. Hymn. 17 f.) Vorbilder christlicher Tugend und Frömmigkeit. Edessa und Haran wurden von inneren Streitigkeiten heimgesucht. Dort haben die Bischöfe Barses und Vitus, welcher letztere nachmals auf dem Concil zu Constantinopel 381 anwesend war, gegen Arianer, Gnostiker und Heiden zu kämpfen. Der Herausgeber verwendet große Mühe auf Erforschung der Zeitverhältnisse. Freilich ist die Mehrzahl der Lieder ohne zeitgeschichtliche Färbung. Unsere Kenntnis von den Ansichten und Lehrbegriffen der zahlreichen antikirchlichen Parteien wird ungeachtet der polemischen Ausfälle, in denen sich Ephräm ergeht, durch diese Hymnen um nichts erweitert. Etwas mehr fällt natürlich für die Kirchengeschichte und kirchliche Archäologie ab. Es ist dem Herausgeber, wie es scheint, gelungen, ein unbewegliches Märtyrerfest der syrischen Kirche am 13. Mai auf Grund der Stelle 6, 176—181 nachzuweisen. Wichtiger erscheint uns die ohne Rücksicht auf den Inhalt der Hymnen geführte Untersuchung über das Todesjahr des Ephräm, welches S. 9 Anm., unseres Erachtens mit Recht, auf das Jahr 373 festgestellt wird. Die bisherigen Schwankungen haben ihren Grund nur in einer Verschiedenheit der Annahmen über das Geburtsjahr Christi. Die archäologische Wichtigkeit unserer Hymnen erstreckt sich aber nach Ansicht des Herausgebers noch weiter. Wollten wir ihm beistimmen, so würden wir in denselben werthvolle

Andeutungen über den Unterschied der Presbyter und Bischöfe, über den Gebrauch des Chrisma bei der Ordination, des Weihrauchs beim Gottesdienst, über kanonische Pönitenz, Primat Petri, letzte Oelung u. dgl. zu suchen haben. Hier betritt der Herausgeber ein Gebiet, auf welches wir ihm mit unserem Beifall nicht folgen können. Es kann gewiß nicht geleugnet werden, daß bei Ephräm, dem hervorragenden Wortführer der altkatholischen Kirche Syriens, viele Gebräuche und Lehren des römischen Katholicismus in mehr oder weniger entwickelter Gestalt Erwähnung finden. Wir betrachten vielmehr als selbstverständlich, daß die um die Mitte des 4. Jahrhunderts aller Orten feststehenden Ansichten über den Vorrang des Episkopats und dessen wesentliche Identität mit dem alttestamentlichen Priestertum über die wirksame Intercession der Heiligen und demgemäß auch die Heiligen- und Reliquienverehrung bei Ephräm gebürenden Ausdruck finden. Die Kirche von Edessa rühmte sich in Besitz von Reliquien Johannes des Täufers (Hymn. 33, 75) und des heiligen Thomas (Hymn. 42, 15 f.) zu sein, vgl. S. 163 Anm. Zu Nisibis wurde den irdischen Ueberresten des Bischofs Jacob, der ein älterer Zeitgenosse Ephräms war, eine ähnliche Verehrung zu Theil. Thatsachen dieser Art lassen sich in Menge anführen. Aber die weitgehenden Zugeständnisse, welche wir ohne Bedenken machen, rechtfertigen auch unser Bedauern, daß der Herausgeber, ohne an dem umfangreichen Gebiet, auf welchem sein kirchlicher Glaube mit den Lehren Ephräms zusammentrifft, Genüge zu finden, den syrischen Kirchenvater aller Geschichte zum Hohn als vollgültigen Vertreter tridentinischer Orthodoxie einzuführen bemüht ist. Argumente, welche nicht auf Ephräms Worte, sondern auf dessen Heiligkeit gegründet werden (S. 28), sind ohne wissenschaftlichen Werth und verleihen der übrigens trefflichen Arbeit ohne Noth einen Anflug von kirchlicher Parteischrift. Wenn die Peschittho die neutestamentlichen „Bischöfe“ (*ἐπίσκοπος*) an allen Stellen außer Apg. 20, 28 und 1 Petr. 2, 25 als „Aelteste“ (ܩܫܝܫܐ) ansieht, so galt diese Thatsache bis daher ziemlich allgemein als Beweis für die Unbefangenheit und Treue dieser Uebersetzung, die wie der Grundtext einen specifischen Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern nicht kenne. Der Herausgeber belehrt uns auf Grund

der kirchlichen Tradition, die ihm das hohe Alter des Episkopats und die authentische Interpretation der heiligen Schrift gewährleistet S. 19 Anm., daß die Peschittho mit Recht einen Unterschied statuire, sofern der griechische Ausdruck nach Irenäus nur Apg. 20, 28 wirkliche Bischöfe, sonst aber Presbyter bezeichne. Da aber die „Bischöfe" dieser Stelle unglücklicher Weise in demselben Zusammenhang Apg. 20, 17 Presbyter genannt werden, weshalb auch Irenäus, freilich in seinem Sinn, beide Ausdrücke ohne Vermittelung neben einander stellte, so sieht sich der Herausgeber zu der weiteren Annahme gedrängt, daß diese wirklichen „Bischöfe" als Inhaber des höheren Amtes, sehr wohl zugleich Presbyter genannt werden konnten, dagegen umgekehrt die einfachen „Presbyter" zur Zeit des Uebersetzers den bischöflichen Namen nicht mehr führen durften. Dieses künstliche und unnatürliche Hypothesengewebe ist ein leuchtendes Beispiel gewaltsamer Verrenkung des einfachen Wortsinnes nach Maßgabe willkürlicher Voraussetzungen. Der Herausgeber hat unterlassen, einen genügenden Beweis für den Doppelsinn des neutestamentlichen *ἐπίσκοπος* zu erbringen und läßt außer Acht, daß der Begriff eines „fürsorgenden Aufsehers" (ܣܥܘܪܐ 1 Petr. 2, 25, ähnlich wie ܫܠܝܚܐ = *ἀπόστολος*) wie die Peschittho den Ausdruck nach seinem Wortsinn faßt, nur an solchen Stellen mit dem Amt des Presbyters nicht identificirt wird, wo eine Unterscheidung durch den klaren Zusammenhang an die Hand gegeben war; Apg. 20, 17. 28 sollte der Unterschied der griechischen Worte auch im Syrischen ausgedrückt werden, was durch einfache Herübernahme des griechischen Ausdrucks geschah; dagegen 1 Petr. 2, 25, wo es sich um den eigentlichen Sinn des Wortes handelte, konnte, weil Christus gemeint ist, von dem Aeltestenamt keine Rede sein. Die zuletzt genannte Stelle, welche über die wahre Meinung der Peschittho allein Licht verbreiten kann, wird vom Herausgeber mit Unrecht bei Seite geschoben. Sogar Ephräm, der es an Verherrlichung des Episkopats nicht fehlen läßt, deutet wohl einen principiellen Unterschied zwischen Presbytern und Diakonen an, läßt aber gleichwol die ursprüngliche Gleichstellung der Bischöfe und Presbyter noch durchblicken. Er fordert den Bischof Abraham auf, ein Bruder (ܐܚܐ) der Presbyter und ein Aufseher (ܣܥܘܪܐ) der

Diakonen zu sein Hymn. 21, 43. 44. Auch die Sinnesverschiedenheit von ܟܗܢܐ und ܟܘܡܪܐ S. 58a, von denen jenes Wort nur den Bischof, dieses die niederen Kleriker mit Einschluß der Presbyter bezeichnen soll, dürfte vom Herausgeber im Interesse des Episkopats übertrieben sein und einer bedeutenden Ermäßigung unterliegen. Eine Differenz des Grades scheint sich aus Hymn. 14, 1. 2; 17, 6; 31, 179. 183, nicht aber aus Hymn. 4, 24; 18, 21 zu ergeben. Wenn aber nach Bar Bahlul mit ܟܘܡܪܐ, das bei Asseman stetig durch pontifex übersetzt wird, der römische Bischof bezeichnet wurde, und Hymn. 4, 24 unstreitig Gott oder Christus gemeint ist, so möchten der Beschränkung desselben auf die Benennung der niederen Kleriker sogar im Sinne des Herausgebers gewichtige Bedenken entgegenstehen. Das Wort ist im Verhältnis zu ܟܗܢܐ ein weniger bestimmt gefärbter und nach Hymn. 18, 21 wahrscheinlich ein *allgemeinerer* Ausdruck. Wir bezweifeln keineswegs, daß zu Ephräms Zeiten die bischöfliche Ordination in allgemeiner Uebung war. Ob aber auf Grund der dunkeln Phrase ܩܪܢܐ ܕܡܫܚܐ Hymn. 17, 17; 19, 4, die an letzterer Stelle auf 1 Sam. 16, 13 anspielt, für den Gebrauch des Chrisma gegen Assem. O. B. I, S. 94 entschieden werden könne, muß dahingestellt bleiben. Ebenso erscheint es uns bei der durchgängigen Bezugnahme Ephräms auf die Symbolik des alttestamentlichen Cultus mindestens zweifelhaft, ob aus Hymn. 17, 39 (ܡܥܛܪܢ) auf den gottesdienstlichen Gebrauch des Weihrauchs zu jener Zeit geschlossen werden könne. Der Ausdruck ist einfacher als symbolische Bezeichnung des unmittelbar zuvor erwähnten Gebetes zu fassen. Glücklicher ist der Herausgeber mit dem sacrificium missae, des Hymn. 1, 23; 17, 56 und noch deutlicher Hymn. 18, 116 als solches erwähnt wird, obwohl auch hier der Gebrauch technischer Ausdrücke des alttestamentlichen Opfercultus die Möglichkeit sinnbildlicher Auffassung nicht unbedingt ausschließt. Wiefern Hymn. 20, 45, wo Ephräm nach 1 Cor. 1, 12 ff. gegen die Benennung der Kirche nach irgend einem Apostel protestirt, vom Primat Petri, oder Hymn. 21, 129, wo der Bischof Abraham ermahnt wird zu beten, daß sich die Sünder durch Buße bekehren, von poenitentia canonica die Rede sein könne, vermag Referent nicht einzusehen. Wäre Hymn. 73, 54 von letzter Oelung die

Rede, so müßte das Oel hinzugedacht werden. Wir können den Herausgeber von dem Vorwurf nicht freisprechen, daß er sich in dem einfachen und sicheren Verständnis des Textes, das ihm zu Gebote steht, von seinen katholischen Tendenzen häufig beirren läßt. Nichtachtung der poetischen und symbolischen Ausdrucksweise allein ist ein genügendes Mittel, die eigentliche Meinung des Schriftstellers in ein falsches Licht zu setzen. Durch Anwendung der scholastischen Terminologie bei Uebertragung wichtiger Begriffe wird der ursprüngliche Gedankengehalt vollends getrübt und verschoben.

Unter solchen Umständen dürfen wir eine unbefangene Würdigung der individuellen Eigentümlichkeiten Ephräms, der exegetischen Ansichten und dogmatischen Anschauungen, die von ihm oder der Kirche seiner Zeit vertreten werden, beim Herausgeber unserer Gedichte kaum erwarten. Derselbe ist eifrig bestrebt, seinen Schriftsteller vom Verdacht origenistischer und monophysitischer Ketzereien rein zu waschen, S. 143. 200, und verschließt sich von vornherein gegen den Gedanken, daß Ephräm zu seiner Zeit recht wohl Aeußerungen thun konnte, die erst nach dem Auftreten des Epiphanius und nach dem Concil von Chalcedon anrüchig zu werden Gefahr liefen. Im Punkte des Eutychianismus hatten sogar die orthodoxen Syrer einige Mühe, die Rechtgläubigkeit ihres allverehrten Lehrers zu retten; vgl. Assem. O. B. I, S. 83a. Die unbestimmten und nach dem eigenen Urtheil des Herausgebers widerspruchsvollen, wir können hinzufügen, alttestamentlich gefärbten Aeußerungen Ephräms über den Zustand der abgeschiedenen Seele zwischen Tod und Auferstehung werden im Gegensatz zur griechischen Kirche nach dem katholischen Dogma der Neuzeit zurechtgelegt. Zu seiner größten Genugthuung aber kann der Herausgeber seinen Kirchenvater als einen ältesten Zeugen für die unbefleckte Empfängnis der heiligen Jungfrau anführen und damit die neuesten Fortschritte der katholischen Kirche auf dem Gebiete des Dogma gleichsam wissenschaftlich rechtfertigen. Diese Fragen allein werden in den Prolegomenen einer weitläufigen Erörterung unterzogen, S. 24—30. Lehren, welche dem Herausgeber erst in zweiter Linie von Bedeutung sind, finden gelegentlich und zerstreut in den Anmerkungen ihre Erledigung. Er macht darauf aufmerksam, daß Ephräm die „Kinder

Gottes“ Gen. 6 von Nachkommen Seths versteht, S. 72, Anm. 4, und findet bemerkenswerth, daß derselbe das Wort Satan von ܣܛܐ ableitet, S. 192, Anm. 9. Als eigentümliche Ansicht des Schriftstellers wird S. 206, Anm. 23, hervorgehoben, daß die Kinder als Erstlinge in der Auferstehung den Vorrang vor den Gerechten haben werden. Zugleich lehrt Ephräm, daß die Sünder zuletzt nach den Gerechten auferstehen werden, womit er unzweideutig auf die biblische Lehre einer doppelten Auferstehung anspielt. Der Herausgeber befleißigt sich in den sachlichen Erklärungen einer lobenswerthen Kürze, die wir am wenigsten tadeln wollen. Es ließe sich im Gegentheil fragen, ob nicht dogmatisch ernsthafte Untersuchungen über den status intermedius und die immaculata conceptio, die ihre passende Stelle besser in einem neuen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden gefunden hätten, überhaupt von unserem Buch auszuschließen waren. Sollte aber bei der sachlichen Erklärung über die Grenze des unbedingt Nothwendigen hinausgegangen werden, so war es dringend geboten, die eigentümliche Mischung von Nüchternheit und Mystik, von verständiger Auffassung des Wortsinnes und abschweifender Allegorese, wodurch Ephräm eine isolirte Mittelstellung zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Exegetenschule einnimmt, zum Verständnis heranzuziehen. Ephräms originelle Art der Exegese, die wir in Ermangelung eines besseren Namens als biblischen Realismus bezeichnen möchten, findet zunächst ihre Erklärung in der semitischen Abstammung des Kirchenvaters und der Verwandtschaft seines Idioms mit der hebräischen Sprache, wodurch ihm das Verständnis biblischer Grundgedanken und deren Zusammenfassung zu einem Gesamtbild vor den griechischen Kirchenvätern erleichtert wurde. Sie ist aber nicht minder zurückzuführen auf directe Einflüsse des Judentums, in welchem jene einander widersprechenden Geistesrichtungen zum einheitlichen Ganzen einer in sich geschlossenen Tradition der Exegese geeinigt sind. Die unverkennbare Beziehung auf traditionelle Erklärungen der Halacha und Haggada, welche Ephräm an zahlreichen Stellen seiner Commentare aufweist, bekundet ebensosehr seine Abhängigkeit vom Judentum wie seine Unkenntnis der hebräischen Sprache. Als Schüler der Rabbinen unterscheidet sich Ephräm von Hieronymus dadurch,

daß er weniger um sprachliche und literarische Gelehrsamkeit mehr um Erklärung des Inhaltes und der biblischen Gedanken bemüht ist. Seine hermeneutischen Principien, die wir nach den verdienstlichen Arbeiten eines Wiseman und Lengercke, obwol Bickell auf keinen dieser Vorgänger Bezug nimmt, als allgemein bekannt voraussetzen, verleugnen sich auch in vorliegenden Hymnen nicht. Auffallender Weise redet der Verfasser Hymn. 11, 97 von sieben Sinnen des Menschen. Wir glauben die Zahl nur erklären zu können als Parallele zu den sieben Arten der geistlichen Meditation oder Wirksamkeit des heiligen Geistes (Theorie), wie in ähnlicher Weise die Unterscheidung der irdischen und himmlischen Kirche nach Ephräm den beiden Naturen in Christo entspricht. Die häufige Erwähnung der Gerechten und deren Zusammenstellung mit den Büßern ist zwar gemeinverständlich, beruht aber auf der unserem Verfasser geläufigen Eintheilung aller Mitglieder der sichtbaren Kirche in die drei Klassen der Vollkommenen, Gerechten und Büßer, und hätte in diesem Sinne erklärt werden sollen. Das Zeugnis des Ephräm für die unbefleckte Empfängnis der heiligen Jungfrau soll nicht beanstandet werden, enthält aber seine rechte Würdigung erst durch den bei Ephräm häufig vorkommenden Vergleich zwischen Eva und Maria. Derselbe ist eine nach Röm. 5, 12 f. angelegte und unter dem Einfluß übertriebener Werthschätzung der Jungfräulichkeit in der morgenländischen Kirche zu Stande gekommenen Parallele zu dem paulinischen Lehrtropus vom ersten und zweiten Adam, deren Rechtfertigung wir dem Herausgeber gern überlassen. Ephräm hat diesem in der syrischen Kirche weit verbreiteten Vergleich drei Hymnen gewidmet. — Der Herausgeber betont mit Recht, daß Ephräm die reale Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie lehre, S. 80 Anm. Er hätte hinzufügen können, daß derselbe die völlige Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Auferstehungsleib aus dem Gebrauch der Sacramente ableitet (Hymn. 46, 84—90) und sich in seinen Aeußerungen über die Auferstehung die Abwehr spiritualistischer Geringschätzung des Körpers angelegen sein läßt. In den Kreis der von uns als realistisch bezeichneten Gedanken gehört auch die hohe Werthschätzung, welche Ephräm dem biblischen Begriff des Namens beilegt, sowie die Anschauung, daß Adam Zweck der

Schöpfung, Christus Endzweck der gesamten Creatur sei, die Hymn. 38, 101 f. philosophisch begründet wird. Wenn endlich Ephräm die Kirche (von Nisibis) personificirt, sowol als Braut Christi Kap. 6, 75 wie als Mutter ihrer Angehörigen und Filialgemeinden, und wenn demgemäß der Kirche eine wirksame Fürbitte für den Einzelnen beigemessen wird Kap. 26, 39, so ist dies consequente Fortbildung eines biblischen Gedankens im altkatholischen Sinn; doch genug der Bemerkungen, mit denen wir beim Herausgeber schwerlich Widerspruch zu gewärtigen haben.

Die wissenschaftliche Tüchtigkeit des Herausgebers verdient allgemeine Anerkennung. Durch seinen kirchlichen Eifer hat er sich bei denjenigen seiner Confessionsgenossen, an deren Urtheil ihm gelegen ist, ohne Zweifel ein Vertrauen erworben, welches durch unsere Kritik, soweit sie auf jener Seite berücksichtigt werden mag, nur gesteigert werden kann. Wir beklagen aufrichtig die tiefe Abneigung und Verstimmung gegen protestantische Wissenschaft und biblische Kritik, welche der Herausgeber zur Schau stellt, ungeachtet seine Methode und wissenschaftliche Schule dort ihren Ursprung hat, können aber nicht umhin, ihm beim Scheiden das Zeugnis auszustellen, daß er im allgemeinen nutzlose Polemik vermieden und sich mit thetischer Begründung seiner Ansichten begnügt hat. Demgemäß dürfen wir zum Schluß die Hoffnung aussprechen, daß sein Eifer sich künftig in Arbeiten bethätigen möge, welche ohne Beziehung auf den confessionellen Gegensatz der Wissenschaft überhaupt auch der protestantischen zu Gute kommen.

Greifswald, im August 1869.

J. Vilmar.

Miscellen.

Digitized by Google

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1870.

Die Directoren haben in ihrer den 19. September und die folgenden Tage abgehaltenen Herbstversammlung ihr Urtheil gefällt über siebzehn Abhandlungen, und zwar erstens über zwei, welche eine Antwort enthielten auf die Frage über die Humanität. Die erste, eine hochdeutsche, mit dem Motto: Hebr. 13, 8, war, dem eigenen Geständnisse des Verfassers gemäß, nur eine Vorrede oder Einleitung und konnte daher nicht in Betracht kommen. Die andere, eine holländische, mit dem Sinnspruch Vinets: Il y a une telle correspondance u. s. w. hatte, trotz vieler Vorzüge doch auch zu bedeutende Mängel, als daß sie den Preis hätte erlangen können.

Ferner unterzogen sie der Beurtheilung zwei Antworten auf die Frage über den Puseyismus, eine hochdeutsche und eine holländische. Dem Verfasser der hochdeutschen, mit dem Motto: Was seid ihr hinausgegangen zu sehen? von welchem schon im Jahre 1867 eine Antwort auf diese im Jahre 1868 wiederholte Frage eingekommen war, wurde auch jetzt das Lob gespendet, daß

er sich viele Mühe gegeben habe. Ungeachtet mancher Verbesserung blieb aber die Abhandlung, sowol der ungefälligen Form als des Mangels an gesunder Pragmatik wegen, der Bekrönung unwerth.

Weit günstiger war das Urtheil über die holländische mit dem Motto: Erlaubt ist, was gefällt. Aber wie ausgezeichnet diese Arbeit auch in mancher Hinsicht war, das Mangelhafte in der Form und die Bemerkungen rücksichtlich einzelner Theile gestatteten nur, einen zweiten Preis, die goldene Medaille zu Fl. 250, ihr zuzuerkennen und sie in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen, wenn sie, den Anmerkungen der Directoren gemäß, durchgesehen und verbessert sein wird. Als Verfasser dieser Abhandlung hat sich seitdem bekannt gemacht der Herr **Ernst Frederik Kruyff**, Pfarrer zu Hylaard in der Provinz Friesland.

Darnach schritten die Directoren zur Beurtheilung von zwei hochdeutschen Abhandlungen über die Ascese. Die erste, mit dem Motto: Mit Sorgen und mit Grämen u. s. w., war eine oberflächliche Arbeit, welche für die Bekrönung gar nicht in Betracht kommen konnte.

Die zweite mit dem Motto: Wisset ihr nicht u. s. w., Luk. 9, 55, war zweifelsohne die Arbeit eines philosophisch gebildeten Mannes und enthielt über die Entstehung der ascetischen Richtung in der christlichen Kirche viele treffende und gute Bemerkungen. Sie beantwortete die Frage aber nicht vollständig und war im ganzen zu dogmatisch und abstract, zu wenig exegetisch und historisch. Auch erregten die Würdigung der Ascese und das Ergebnis der Untersuchung über ihren Ursprung große Bedenken. Der Preis konnte daher dem Verfasser nicht zuerkannt werden.

Hierauf wurden zwei gleichfalls hochdeutsche Abhandlungen über die Trennung von Kirche und Staat zur Sprache gebracht. Sie konnten schon deshalb keinen Anspruch auf die Bekrönung machen, weil auf die Anwendung des Princips der Trennung für die Niederlande wenig oder gar nicht geachtet war.

Ueberdies war die eine, mit dem Motto: Eine verständige Trennung u. s. w., ein leichter, flüchtiger Aufsatz ohne

irgend einen wissenschaftlichen Werth. Die andere, mit dem Motto: Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ. λ. gab wissenschaftliche Bildung und Nachdenken kund. Der Verfasser hatte aber den Gegenstand zu wenig historisch bearbeitet und sich gar zu sehr auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Deutschland beschränkt, so daß ihm, auch abgesehen von der Unvollständigkeit seiner Abhandlung, der Ehrenpreis verweigert werden mußte.

Endlich sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über sieben Antworten auf die Frage über den Wunderbegriff der Verfasser des Neuen Testaments. Vier Abhandlungen wurden gleich bei Seite gelegt, — drei hochdeutsche mit den Sinnsprüchen: Das Himmelreich ist dem gleich u. s. w., Magna et excedentia u. s. w., Οὐ γαρ δυναμεϑα κ. τ. λ. und eine holländische mit dem Motto: Deze zyn geschreven, opdat gy gelooft u. s. w., weil sie, nach dem einstimmigen Urtheile der Directoren, jedes wissenschaftlichen Werthes entbehrten und nicht von ferne der Absicht der Gesellschaft entsprachen.

Die fünfte Abhandlung, eine hochdeutsche, mit dem Spruch: ζηλοῦτε τὰ πνευματικά, war eine sorgfältige Arbeit und zeigte, daß der Verfasser, von der Unhaltbarkeit des altkirchlichen Wunderbegriffes überzeugt, mit Ernst nach etwas Besserem geforscht hatte. Er hatte sich aber nicht befleißigt, den Wunderbegriff bei den verschiedenen Verfassern des Neuen Testamentes zu ermitteln und objectiv und historisch darzustellen, sondern überall seine eigene Ansicht eingemischt. Der Anforderung der gestellten Frage hatte er daher kein Genüge geleistet.

Die nämliche Bemerkung galt dem Verfasser der sechsten gleichfalls hochdeutschen Abhandlung mit dem Motto: Ἰδοὺ οὗτος κεῖται κ. τ. λ.

Die Directoren erkannten seine große Belesenheit an und seine lobenswürdige Bestrebung, die Vorstellungen der Gegner des Wunders treulich und genau vorzutragen und billig zu beurtheilen. An der Form der Abhandlung mangelte aber gar viel. Die Vertheilung der Materie zwischen dem Text und den Noten erschien ungefällig und

nicht sachgemäß. Der Ueberfluß an Citaten schien übermäßig groß. Der Hauptfehler war aber der, daß die Vorstellungen der Verfasser des Neuen Testamentes nicht von denen des Verfassers der Abhandlung unterschieden und getrennt wurden, und daß die ganze Arbeit mehr speculativ als exegetisch und historisch war.

Die siebente, ebenfalls eine hochdeutsche Abhandlung, mit dem Motto: Soli Deo gloria, war mit einer Einleitung versehen, welche eine Uebersicht der neueren Ansichten über das Wunder enthielt, der einstimmig großes Lob zuerkannt wurde. Die Abhandlung selbst entsprach aber der erregten Erwartung nicht. Sie that wol des Verfassers Fleiß, Mäßigung und Billigkeit kund, aber weder als historische Entwickelung des neutestamentlichen Begriffes noch als Verteidigung des Wunders entsprach sie den Forderungen der jetzigen Zeit.

Auch der achten Abhandlung, gleichfalls eine hochdeutsche, mit dem Motto: Es gibt mehr Dinge u. s. w., konnte kein Preis zuerkannt werden. Die Directoren hätten, streng genommen, der Lesung dieser so undeutlich geschriebenen Arbeit sich entziehen können, aber es fiel ihnen zu schwer, die Anzeige des Programms auf einen Verfasser anzuwenden, der sich unzweifelhaft so große Mühe gegeben hatte. Es fand sich, daß die Abhandlung keine Entwickelung des Wunderbegriffes der neutestamentlichen Verfasser enthielt, sondern eine Wundertheorie des Verfassers selbst, oft anempfohlen mit sehr bestreitbaren Schlüssen und Folgerungen. Obwol ihm das Lob nicht verweigert werden konnte, daß er sein Möglichstes gethan habe, um seine Ueberzeugung wissenschaftlich zu rechtfertigen und die Gegenpartei billig zu beurtheilen, so hat er doch das, was die Gesellschaft verlangte, nicht geleistet.

Mehr Mühe kostete es den Directoren, ein genaues und gerechtes Urtheil zu fällen über die neunte Abhandlung, eine französische, mit dem Sinnspruch: Deo gloria. Einstimmig war das Lob, das sowol der Fähigkeit und Tüchtigkeit des Verfassers, als auch seinem gehobenen und belebten Stile gezollt wurde, obwol dieser bisweilen durch Ausschweifungen und Wiederholungen verunziert ist. In der Entwickelung und Erklärung der biblischen Vorstellungen, auch durch Unterscheidung des Wunderbaren

nd Uebernatürlichen zeichnete der Verfasser sich vor anderen aus. Seine Kritik darüber war aber zu sehr eine heftige Bekämpfung, nd ihr Schluß gieng, auch denen, die ihr sonst würden beitreten önnen, zu weit in ihren Verneinungen. Dieser Fehler war, nach em Urtheile der Mehrheit der Directoren, von so großem Gewichte, daß die Abhandlung durch die Gesellschaft nicht gekrönt und herausgegeben werden konnte. Es wurde aber beschlossen, dem Verfasser, zur Anerkennung seines großen wissenschaftlichen Verdienstes und des sittlichen Ernstes auf dem von ihm eingenommenen Standpunkte, ein Ehrengeschenk von Fl. 150 anzubieten, wenn er seinen Namen bekannt machen will.

Die Verfasser, denen im Programm des vergangenen Jahres eine silberne Medaille zuerkannt war, wenn sie ihren Namen bekannt machten, haben dieser Einladung Folge geleistet. Als Verfasser haben sich jetzt bekannt gemacht: der holländischen Abhandlung über die Todesstrafe, mit dem Motto: De liefde is de vervulling der wet, Herr **Evert Heikes Sikkes**, Pfarrer zu Berta in der Provinz Gröningen; der hochdeutschen über den nämlichen Gegenstand, mit dem Motto: 1 Mos. 9, 6, Herr **Arnold Jonelli**, Pfarrer in Roggwyl, Kanton Bern; und der Abhandlung über die religiösen Bewegungen in Kleinasien während der zwei ersten Jahrhunderte, mit dem Motto: *Τὸ ῥῆμα τοῦ Κυρίου κ. τ. λ.* der Herr **Otto Hagenmacher**, Pfarrer zu Richterswyl, Kanton Zürich. Die drei genannten Herren haben die Medaillen schon bekommen.

Die Gesellschaft schreibt von neuem die zwei nachfolgenden Fragen, aber etwas abgeändert, aus:

I. Weil bei den heutigen Vorkämpfern der Humanität verschiedene, selbst einander widersprechende Begriffe über dieselbe angetroffen werden, so fragt die Gesellschaft: Wie haben wir die Humanität in Bezug auf ihr Wesen zu betrachten? Welche verschiedene Wirkungen sind in der Zukunft von ihr zu erwarten, jenachdem sie mit der Religion im Allgemeinen und dem Christentum insbesondere verbunden ist oder nicht?

II. Eine Abhandlung über die Trennung von Kirche und Staat. Die Gesellschaft wünscht, daß die Anwendung dieses Princips auf die Niederlande besonders berücksichtigt werde.

Ferner werden die folgenden zwei neuen Preisaufgaben ausgeschrieben:

I. In Rücksicht auf das letzte Concilium verlangt die Gesellschaft: Eine Geschichte des Begriffes der päbstlichen Unfehlbarkeit in seinem Ursprunge und seiner allmählichen Entwickelung, des dagegen geführten Streites und seiner Erhebung zum Dogma, nebst Nachweisung der muthmaßlichen Folgen davon, zumal für die römische Kirche selbst.

II. Da in dem letzten halben Jahrhunderte die christliche Mission unter Heiden, Mohammedanern und Juden sich so sehr ausgebreitet hat, von vielen aber gegen sie eingewandt wird, daß das Christentum sich nicht für alle Völker eigene, von anderen, daß wenigstens eine beträchtliche Abänderung der bisherigen Methode nöthig sei, so fragt die Gesellschaft:

Was lehrt die Geschichte der Mission in Betreff der Bestimmung und Fähigkeit des Christentums, die allgemeine Weltreligion zu werden? Und welchen Einfluß muß die bisher gemachte Erfahrung künftighin auf die Methode der Mission haben?

Die Gesellschaft erwartet die Antworten auf die drei ersten Fragen vor dem 15. December 1871, auf die vierte oder letzte Frage vor dem 15. Junius 1872. Was später eingesandt wird, muß bei Seite gelegt werden.

Für die genügende Beantwortung jeder der obengenannten Preisfragen wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft, von 250 Gulden an Werth, nebst 150 Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die Apologie des Christentums, die Bestimmung eines jeden Menschen zu sittlicher Vollkommenheit, die sittliche Weltordnung, des Menschen Recht auf Freiheit des Gewissens, den Jesuitismus, und den Einfluß der philosophischen Systeme auf die christliche Theologie in Holland.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdies wird den Verfassern auf's neue in Erinnerung gebracht, daß die Directoren großen Werth darauf legen, daß die ihnen zugesandten Abhandlungen sich durch Gedrängtheit empfehlen.

Auch ergibt es sich jährlich, wie sehr die Verfasser sich selber schaden, wenn sie in ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äußere Form vernachläßigen. Die Directoren machen darum auch jetzt wiederum ihren festen Entschluß bekannt, daß sie Abhandlungen, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheile undeutlich ist, der Beurtheilung nicht unterziehen werden.

Die Abhandlungen müssen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben sein und portofrei besorgt werden an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **W. A. van Hengel**, Theol. Doctor und Professor zu Leiden.

Ferner sei auf's neue zur Warnung daran erinnert, daß die Verfasser durch Einlieferung ihrer Abhandlungen sich verpflichten, von einer gekrönten und in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Verbesserung herauszugeben, ohne dazu die

Bewilligung der Directoren erhalten zu haben. Auch werde im Auge behalten, daß die eingereichte Handschrift jeder abgewiesenen Abhandlung Eigentum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, daß diese sie freiwillig cedire. Uebrigens hat jeder Verfasser das Recht, solch eine Abhandlung nach seinem Gefallen selbst herauszugeben.

Berichtigungen.

In dem Aufsatze „Die Grundsätze des modernen Denkens“ von Dr. Meuß im ersten Hefte dieses Jahrgangs sind folgende Druckfehler zu berichtigen:

S. 58, Z. 16 v. o. st. theologischen l. **theoretischen.**
S. 76, Z. 8 v. o. st. schulgerecht l. **schulgerechte.**
S. 104, Z. 7 v. u. st. Ausdruck l. **Ausweis.**

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm in Halle a/S. oder an Geh. Kirchenrath D. Hundeshagen in Bonn a/Rh. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des norddeutschen Postbezirks, sowie aus den süddeutschen Staaten und aus Oesterreich werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 15 Loth nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief (Porto 2 Sgr.) versendet.

* * *

Die Jahrgänge 1834, 1836 und 1837 dieser Zeitschrift, wie auch einzelne Hefte aus denselben, bin ich gern erbötig zu einem angemessenen Preis zurückzukaufen.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Haupt, Jesu Eintritt in den messianischen Beruf 205
2. Klostermann, Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium 249

Gedanken und Bemerkungen.

1. Krummel, Die Vorreformatoren Wycliffe und Hus 297
2. Sayce, Ueber den Zerstörer Samaria's 318

Recensionen.

1. Delitzsch, System der christlichen Apologetik; rec. von K. H. Sack 325
2. de Wette-Schrader, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament ꝛc., und Bleek, Einleitung in das Alte Testament; rec. von Adolf Kamphausen 339
3. Mücke, Flavius Claudius Julianus; rec. von Dr. O. Bindewald 359
4. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina etc.; rec. von E. Vilmar 373

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1870 385

May 20

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

[d]as gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, drittes Heft.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1871.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1871.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, drittes Heft.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel.

Von

D. Eduard Riehm.

Seit ich meine Schrift: „De natura et notione symbolica Cheruborum“ veröffentlicht habe, ist die Cherubimfrage vielfach und in verschiedenem Sinne auf's neue erörtert worden. Neben der Zustimmung mehrerer Fachgenossen[a]) ist auch Widerspruch gegen einzelne Theile oder gegen das Ganze meines Ergebnisses laut geworden, der zur Wiederaufnahme der Untersuchung eines noch so streitigen Gegenstandes auffordert. Dieser Aufforderung Folge zu leisten, habe ich noch besonderen Anlaß. Die eingehendste Kritik meiner Ausführungen ist nicht veröffentlicht, sondern mir nur handschriftlich mitgetheilt worden. Es ist die meines unvergeßlichen Lehrers und Collegen, des sel. Prof. Hupfeld. Bei unserer

---

a) Vgl. besonders Diestel in den Jahrbb. für D. Theologie, Jahrg. 1864, S. 568, und Kamphausen in den Studien und Kritiken 1864, S. 712 ff. Auch Lämmert: „Die Cherubim der heil. Schrift“, in den Jahrbb. für D. Theologie, Jahrg. 1867, Heft 4; Dillmann, Art. „Cherubim“ in Schenkels Bibel-Lexikon, und H. Schultz, Alttestam. Theologie I, S. 337 ff., haben in einigen wesentlichen Punkten zugestimmt.

wesentlichen Uebereinstimmung in den alttestamentlichen Grundanschauungen und in der Methode derartiger Untersuchungen mußte mich seine entschiedene Bestreitung meiner Ansicht besonders zu neuer Prüfung derselben veranlassen. Ihr Ergebnis faßte ich in einer schriftlichen Entgegnung zusammen, habe aber leider nur noch über einzelne Punkte seine Antwort erhalten. Immerhin dürfte es nicht unnütz sein, das Wesentlichste aus diesen Verhandlungen auch anderen mitzutheilen. — Jedoch ist es nicht meine Absicht, hier die Untersuchung nach ihrer ganzen Ausdehnung wieder aufzunehmen. Vielmehr werde ich die Aufgabe vorerst auf die Ermittelung der ältesten ursprünglichsten Gestalt der Cherubsvorstellung beschränken und die späteren Modificationen derselben einer anderen Erörterung vorbehalten.

Dabei habe ich mich aber von vornherein mit einem Axiom auseinanderzusetzen, welches noch mehrere der neuesten Auseinandersetzungen über die Cherubim beherrscht und von vornherein jede echt geschichtliche Untersuchung unmöglich macht. Am bestimmtesten ist dasselbe von Hengstenberg ausgesprochen worden[a]). „Eins — sagt er — muß, wenn wir an die Bestimmung des Wesens der Cherubim gehen, vor allem feststehen, daß nur diejenige Bestimmung die richtige sein kann, welche in gleicher Weise auf alle dahin gehörenden Stellen der Schrift paßt, von dem ersten bis zu dem letzten Buche." Eine solche Voraussetzung ist allenfalls berechtigt auf einem Standpunkte, dem die Erzählung von dem Sündenfalle als ein in allen einzelnen Zügen buchstäblich geschichtlicher Bericht und demgemäß die Stelle Gen. 3, 24 als unumstößliche Bürgschaft dafür gilt, daß die Cherubim wirklich existirende Wesen sind[b]). Dagegen verliert sie allen Boden, sobald man — wie auch Hengstenberg mit

a) In der Abhandlung über die Cherubim im Maiheft der Evangel. Kirchenzeitung, Jahrg. 1866, wieder abgedruckt in seinem Werk: „Die Weißagungen des Propheten Ezechiel I (Berlin 1867), S. 252—296", wornach ich citire.

b) So z. B. Kliefoth in der Theologischen Zeitschrift von Dieckhof und Kliefoth III, 381 ff. Keil, Comm. zu Ezechiel, S. 22 ff. Kurtz Art. „Cherubim" in Herzogs Realencyklopädie u. a.

gewohnter Entschiedenheit gethan hat — diesen Standpunkt verläßt und in den Cherubim überall nur heilige Symbole erkennt, Gebilde der Phantasie, denen nur hinsichtlich der in ihnen abgebildeten Idee Realität zugeschrieben werden kann[a]). Zwar beruft sich Hengstenberg für sein Axiom auf „die wunderbare Einheit der Schrift", „die Einheit des sie erfüllenden Geistes". Allein nur bei einer ganz äußerlichen und massiven Auffassung dieser Einheit könnte gefolgert werden, daß die biblischen Begriffe und Vorstellungen in den Jahrhunderten, die zwischen der Abfassung der ältesten und der der jüngsten heiligen Schriften liegen, keine neuen Ausbildungen und Umprägungen erfahren, sondern ihre von Anfang an fest und bestimmt ausgeprägte Gestalt in starrer Unwandelbarkeit festgehalten haben. Daß aber die biblischen Begriffe viel zu lebensvoll sind, als daß sie Jahrhunderte lang in solcher todten mumienartigen Gleichförmigkeit sich hätten erhalten können, bedarf „bei dem jetzigen Stande der Schriftforschung" keines Beweises. Die biblische Theologie hat schon zur Genüge nachgewiesen, daß im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung selbst fundamentale Be-

---

a) „Daß die ältere Zeit in der Bestimmung des Wesens der Cherubim wenig glücklich war, erklärt sich besonders aus der Neigung der älteren Theologie, alles dogmatisch und realistisch zu fassen, aus ihrer Unfähigkeit ein poetisches Element in der Schrift anzuerkennen, ihrer Verkennung der Wahrheit, daß es nicht bloß die Aufgabe der Schrift ist, den Verstand mit richtigen Gedanken, sondern auch die Phantasie mit heiligen Bildern anzufüllen. Diese Verirrung, die um so schwerer zu heilen ist, da manche sich einbilden, durch eine crasse buchstäbliche Auffassung ihren Glauben zu bewähren, dauert auch in der Gegenwart noch vielfach fort." So Hengstenberg, S. 255; vgl. auch S. 260 f. In den Cherubim des Paradieses erkennt er „ein Gebilde, in dem sich die Frömmigkeit der Urzeit das Wesen der sie umgebenden Dinge vor Augen stellte" (S. 255), „die Darstellung eines ewig wahren Gedankens in malerischer Form, in dem Geiste der Urzeit, in welcher der Gedanke von selbst Fleisch und Blut annahm" (S. 283). Dieser Gedanke aber ist: der auf den Cherubim Sitzende (d. h. der Allmächtige, dem die ganze irdische Schöpfung mit allen ihren Kräften unterworfen ist) und das Schwert Führende (d. h. richterlich Zürnende) schloß die gefallenen Menschen aus dem Paradiese aus (S. 282 vgl. 270). Wie nahe streift dies doch an die Anerkennung heiliger Sage!

griffe der Offenbarungsreligion verschiedene Modificationen erfahren haben. Noch viel mehr ist es bei bloßen symbolischen Vorstellungen von vornherein wahrscheinlich, daß ihre Gestalt und Bedeutung im Laufe der Zeit Veränderungen und Umbildungen unterlegen sind; denn es liegt in der Natur solcher Gebilde der Phantasie, daß sie am leichtesten wandelbar sind. Das versteht sich allerdings von selbst und ist das Wahre an Hengstenbergs Voraussetzung, daß keine ganz willkürlichen Umbildungen vorgekommen sein können, durch welche die biblischen Begriffe und Symbole mit einemmal zu ganz anderen geworden wären, daß vielmehr die neuen Gestaltungen immer durch die vorausgegangene geschichtliche Entwickelung genetisch bedingt und bestimmt sind, und darum auch die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung immer noch irgendwie werden erkennen lassen. Aber darum bleibt es doch ein großer, „bei dem jetzigen Stande der Schriftforschung" unverzeihlicher Fehler, wenn man bei der Bestimmung biblischer Begriffe oder Symbole älteste, jüngere und jüngste heilige Schriften, zwischen denen die Entwickelungen vieler Jahrhunderte liegen, „in gleicher Weise" benützt. Eine wissenschaftliche d. h. echt geschichtliche Erkenntnis ist hier überhaupt nur zu gewinnen, wenn bei der Untersuchung der geschichtliche oder genetische Gang auf's strengste eingehalten wird.

In unserem Falle aber ist dies doppelt geboten; denn daß die Cherubsvorstellung im Laufe der Zeit Umbildungen erfahren hat, ist so offenkundig, daß nur über das Maß und die Bedeutung derselben, nicht aber über ihr Vorhandensein gestritten werden kann. Unleugbar ist ja die Gestalt der Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel eine andere, als bei Ezechiel, und wieder eine andere in der Apokalypse. Und während sie im Alten Testament nur in der nächsten Umgebung des auf der Erde (im Heiligtum, im Paradies, auf dem heiligen Gottesberg oder bei einer richterlichen Theophanie) gegenwärtigen und sich manifestirenden Gottes erscheinen, sind sie im Buche Henoch (Kap. 14, 11. 18; 20, 7; 61, 10 ff.; 71, 6 f.) und in der Apokalypse in den himmlischen Tempel versetzt, und in der letzteren in besondere Beziehung zu den ebenfalls in nächster Umgebung des Thrones Gottes befindlichen vierundzwanzig Aeltesten gebracht. Und überdies ist ihnen hier in

ı Lobpreis Gottes und des Lammes eine Function zugeschrieben, che im Alten Testamente nie den Cherubim zukommt, sondern Jesaia's Seraphim auf sie übertragen ist (vgl. auch schon ıoch 61, 10 ff.). Wird man nun annehmen können, daß diese bildungen ohne allen Einfluß auf die Bedeutung des Symbols ieben sind? Dagegen spricht alle Wahrscheinlichkeit. Dann r ist es auch geboten, ältere und jüngere Stellen wohl ausınderzuhalten und durch streng methodische geschichtliche Unter- ›ung vor allem die ursprüngliche althebräische Cherubsstellung zu ermitteln.

Die nächste Frage ist nun: welches der richtige Ausgangsnkt für eine solche Untersuchung ist? Die Etymologie des ›rtes כְּרוּב kann es natürlich nicht sein. Denn das hieße vom gewissesten und Streitigsten ausgehen. Ebensowenig kann eine sammenstellung und Vergleichung der Cherubim mit ähnlichen ıbolischen Gestalten bei den Aegyptern, Assyrern, Babyloniern, rsern u. s. w. das erste sein. Denn so gewiß die religiösen rstellungen und Symbole der alten Hebräer von Hause aus in em tief- und weitgreifenden Zusammenhang stehen mit denen ›erer Völker des Altertums, weshalb solche Analogieen viel dazu tragen, sie in das rechte Licht zu setzen, ebenso gewiß kann eine rzeitige Vergleichung derselben nur irre leiten; leicht verfällt man an in den alten Fehler zurück, welcher dem Verständnis des raelitischen Altertums so lange hinderlich gewesen ist, in den hler sich durch wirkliche oder vermeintliche äußerliche Aehnlichten blenden zu lassen und das Eigentümliche der israelitischen ›rstellungen und Symbole mehr oder weniger zu verkennen. In serem Falle wäre überdies noch sehr zweifelhaft, welche Anagieen herbeizuziehen sind, ob Sphinxe und menschenköpfige geigelte Stiere und Löwen, ob die Greife und der indische Garuda er die geflügelten Menschengestalten, die häufig auf ägyptischen ıd assyrischen Denkmälern, oft paarweise einander gegenübergestellt, ›rkommen. Das kann also keinem Zweifel unterliegen, daß, wer e althebräische Cherubsvorstellung ermitteln will, sich zunächst an e alttestamentlichen Zeugnisse für dieselbe halten muß und erst ıch Feststellung des aus ihnen zu gewinnenden Ergebnisses sich

nach wirklich zutreffenden Analogieen unter den Symbolen ander alter Völker umsehen darf.

Unter jenen alttestamentlichen Zeugnissen wird vielfach die Ste Gen. 3, 24 als „die eigentliche Grundstelle" angesehen und zu Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht. Dazu haben diejenig guten Grund, welche noch die traditionelle Ansicht von der u sprünglichen Einheit und mosaischen Abkunft des Pentateuchs glaub festhalten zu können. Anders liegt dagegen die Sache für de Standpunkt der historisch-kritischen Forschung. Freilich hatte au Hupfeld bemerkt: wenn man den allein richtigen geschichtlich oder genetischen Untersuchungsgang einhalten will, so muß ma „nicht von den Bildwerken in dem Heiligtum ausgehen, sonder von Gen. 3, 24 als der ältesten Erwähnung der Cherubim (d ältesten, wenigstens sofern sie in die Urzeit versetzt sind und m den Sagen von dem Paradies zusammenhängen, die einem weite Kreis der alten Welt gemeinsam sind, also uralt sein müssen), d sie auch in ihrer ältesten Eigenschaft und Bedeutung darzustelle die Präsumtion für sich hat, um so mehr da gerade diese mit de Analogieen des übrigen Altertums zusammentrifft und die Grun lage zu den Gestalten bei Ezechiel bildet, als ζῶα (חיות). Da müssen sie ursprünglich gewesen sein; und es begreift sich, wie s dann Bildwerke im Heiligtum werden konnten; nicht aber umg kehrt, wie aus bloßen Bildwerken ohne wirklichen Gegenstand ζῶ werden konnten." — Indessen kann ich in diesen Bemerkungen nu einen Nachklang des bekannten Herder'schen Dictums: „In de ältesten Sage war es (das Cherubsbild) ein ehrwürdiges Wunde geschöpf, in der Stiftshütte ward es todtes Kunstwerk" u. s. w.[a] erkennen, der mit Hupfelds eigenen Ansichten über die Entstehun des Pentateuchs und das gegenseitige Verhältnis der darin en haltenen urgeschichtlichen Ueberlieferungen im Widerspruch steht. Di Stelle Gen. 3, 24 erweist sich vielmehr der historisch-kritische Forschung nicht geeignet zur Ermittelung der ursprünglichen althebräischen Cherubsvorstellung. Denn:

---

a) Herder, Vom Geist der Ebräischen Poesie (Sämtliche Werke [1852] I S. 139).

1) gehört die Stelle dem sogenannten **Jehovisten** an, wo-
en die Beschreibung der Cherubim in der Stiftshütte einen Be-
ndtheil der älteren elohistischen **Grundschrift** bildet[a]). Dazu

) Zwar hat **Graf** in seinem Werk: „Die geschichtlichen Bücher des A. T." (Leipz. 1866) dies in Abrede gestellt und zu beweisen gesucht, daß die Beschreibung der Stiftshütte Ex. 25 ff. samt dem größten Theil der pentateuchischen Ritualgesetze zu den spätesten Bestandtheilen des Pentateuchs gehöre, welche erst von der Hand oder zur Zeit Esra's eingefügt worden seien (a. a. O., S. 51 ff.). Vgl. dagegen **meine** Recension jenes Werkes in den Studien und Kritiken 1868, S. 355 ff., und **Nöldeke**, Untersuchungen zur Kritik des A. T. (1869), bes. S. 55 ff. **Graf** selbst hat unterdessen in der Abhandlung: „Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs" in **Merx**' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., Heft 4 (1869), S. 466 ff., — der letzten Arbeit von der Hand des früh dahingeschiedenen verdienten Mannes, — ohne auf die sonstige Gegenbeweisführung einzugehen, zugestanden, daß die pentateuchische Ritualgesetzgebung und somit auch die Beschreibung der Stiftshütte allerdings zu denjenigen Bestandtheilen des Pentateuchs gehöre, welche man der elohistischen sogenannten Grundschrift zuzuweisen pflegt. Auch erkennt er an, daß, wenn der hierauf gegründete Haupteinwurf gegen seine Ansicht nicht zu erledigen wäre, seine ganze Beweisführung daran scheitern müßte. Er glaubt ihn aber erledigen zu können, indem er zu beweisen unternimmt, daß alles, was man bisher als Grundschrift des Pentateuchs anzusehen gewohnt war, nur aus späteren Zusätzen zu dem jehovistischen Werke besteht und den jüngsten Bestandtheil des Pentateuches bildet. Es ist hier nicht der Ort, um auf seine Beweisführung, die sich durchweg an nicht entscheidende Einzelnheiten hält, näher einzugehen. Seine Behauptung: der Anerkennung, daß die „Grundschrift" den jüngsten Bestandtheil des Pentateuchs bilde, stehe nur „die Gewöhnung" im Wege, ist jedenfalls nur daraus erklärlich, daß er das formelle und besonders das materielle Verhältnis der in der Grundschrift verzeichneten Ueberlieferungen zu den jehovistischen nicht eingehender untersucht, und was andere (z. B. **Hupfeld**, Die Quellen der Genesis, S. 87 ff.) darüber gesagt haben, nicht recht beachtet hat. Neuerdings hat sich zwar auch mein gelehrter Freund, Herr Prof. **de Lagarde**, in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1870, S. 1557 ff. für dieselbe Ansicht erklärt: was man im Pentateuch dem älteren Elohisten zuzuschreiben pflege, seien vielmehr die von Esra selbst oder einem in seinem Auftrag arbeitenden Priester des zweiten Tempels herrührenden spätesten Redactionszusätze. So lange aber der Versuch noch nicht gemacht ist, diese Ansicht eingehender und mit zuverläßigeren Argumenten zu begründen und die starken

gibt uns die letztere von Cherubsdarstellungen Kunde, die im isra-
litischen Nationalheiligtum vorhanden waren und, da sie auf Mose
zurückgeführt werden, jedenfalls aus einer für den Verfasser de
Grundschrift schon beträchtlich entlegenen noch früheren Zeit her
stammen[a]). In dieser ältesten Erwähnung der Cherubim
die zugleich Beschreibung von Denkmalen aus noch höherem
Altertum ist, haben wir am ersten Aufschluß über die ursprüng
liche althebräische Cherubsvorstellung zu suchen.

2) Daß die Cherube in Gen. 3, 24 in die Urzeit verset
sind und mit der Paradiesessage im Zusammenhang stehen, mac
diese Stelle nur noch weniger zum Ausgangspunkt der Unter
suchung geeignet. Denn mag auch die Paradiesessage bei andere
Völkern uralt sein, die älteste israelitische Vorstellung vo
der Urzeit, wie wir sie aus der Grundschrift kennen lernen, wei
noch nichts von dem Paradiese, als erstem Aufenthaltsort de
Menschen, von einem gleich anfangs eingetretenen Sündenfalle un
von einer Vertreibung aus dem Paradiese, und daher auch nicht
von Cheruben als Wächtern des Paradieses. Diese Behauptun
gründet sich nicht auf das bloße argumentum e silentio, welche
in Anbetracht des anerkannten ununterbrochenen Zusammenhange
zwischen Gen. 1, 1 bis 2, 3 und Gen. 5, 1 ff. geltend gemac
werden kann, sondern vor allem darauf, daß die ältere und ein
fachere Anschauung der Grundschrift von dem Verhältnisse des ur
sprünglichen zu dem gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlecht
für jene Vorstellungen keinen Raum läßt.

---

ihr im Wege stehenden Instanzen hinwegzuräumen, dürfen wir hie
von ihr absehen und uns an das Zugeständnis Grafs halten, daß
wenn es mit einer die älteste Grundlage des Pentateuchs bildende
elohistischen Urkunde seine Richtigkeit hat, seine Ansicht über den späte
Ursprung der Ritualgesetzgebung unhaltbar ist.

a) Die wahrscheinlichste Abfassungszeit der Grundschrift ist die erste Regie
rungszeit Davids, in welcher noch Hebron seine Residenz war. Vgl.
Böhmer, Das erste Buch der Thora, Halle 1862, S. 24; meine
Recension dieser Schrift im Theol. Literaturblatt 1863, Nr. 3, S. 14,
und Schrader in De Wette's Einleitung in das A. T. 8. Ausg.
1869, S. 317.

Ihre Anschauung entspricht noch im wesentlichen den Sagen des übrigen Altertums von einem goldenen Zeitalter. Den Hauptwendepunkt zwischen dem Urzustand und dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit bildet erst die Gerichtskatastrophe der Sintflut. Diese ist allerdings dadurch herbeigeführt, daß die Entartung, welche in gewaltthätigem Unrecht (חָמָס) der einen gegen die anderen an den Tag tritt, gegen Ende der ersten Periode in der Menschen- und Thierwelt allgemein herrschend geworden ist, und einen solchen Höhepunkt erreicht hat, daß Gottes richterliches Einschreiten erforderlich wird (Gen. 6, 9 ff.). Die Frage nach dem Ursprung dieser Entartung wird aber erst später aufgeworfen und beantwortet (in der jehovistischen Urgeschichte). Hier dagegen wird einfach und stillschweigend vorausgesetzt, daß sie im Lauf der ersten Weltperiode eingetreten sei und sich allmählich immer allgemeiner verbreitet und immer höher gesteigert habe. Aber trotz dieser vorausgesetzten Entartung ist es für die ganze vorsintflutliche Periode charakteristisch, daß die ursprüngliche Gottesordnung, nach welcher Menschen und Thiere nur von Vegetabilien leben, und zwischen der Menschen- und der ihr untergebenen Thierwelt, wie auch innerhalb der letzteren, Friede herrschen soll (Gen. 1, 29 ff.) — ob auch wider Gottes Willen mehr und mehr gestört —, doch in Gültigkeit bleibt und erst nach der Sintflut eine Abänderung erfährt (Gen. 9, 1 ff.); und ebenso daß die menschliche Lebensdauer sich bis gegen ein Jahrtausend hin erstreckt, während sie in den folgenden Perioden allmählich bis auf das gegenwärtige Lebensmaß verkürzt wird. Auch die vollendete Frömmigkeit und Gerechtigkeit eines Henoch und Noah, um deren willen jenem der Tod ganz erspart und dieser mit den Seinen im Gericht erhalten wird, gehört mit zu den für den Charakter der ersten Weltperiode bezeichnenden Zügen. *Dieser über die ganze erste Weltperiode sich erstreckende*, wenn auch durch die fortschreitende Depravation immer mehr untergrabene *Urzustand nimmt offenbar in der älteren urgeschichtlichen Sage die Stelle ein, welche der anfängliche Aufenthalt der ersten Menschen im Paradiese*, aus dem sie in Folge ihres Falles vertrieben werden, *in der jüngeren einnimmt, und schließt diesen daher*

aus[a]). Es kann nun hier dahingestellt bleiben, ob die Paradieses-sage von anderen Völkern aus zu den Israeliten gekommen ist (in welchem Falle hier um so weniger die althebräische Cherubs-vorstellung zu suchen wäre), oder ob die althebräische Anschauung vom Urzustande ohne fremden Einfluß mittelst Assimilation von einzelnen altüberlieferten, aber früher nicht näher mit einander verbundenen Vorstellungen zu der in der jehovistischen Ueberlieferung vorliegenden Gestalt umgebildet worden ist. Uns genügt hier der Nachweis, daß die älteste israelitische Ueberlieferung von Cheruben als Wächtern des Paradieses nichts weiß und nichts wissen konnte. Wenn sie uns dagegen von Cherubsdarstellungen im Heiligtum Kunde gibt, so ist unzweifelhaft, daß von diesen ausgehen muß, wer die ursprüngliche althebräische Cherubsvorstellung ermitteln will[b]). Ich freue mich, constatiren zu können, daß auf diesen Nachweis hin auch der sel. Hupfeld sich als „mit seinen eigenen Waffen geschlagen", und den Ausgangspunkt meiner Untersuchung als „hinlänglich und überzeugend gerechtfertigt" anerkannt,

---

a) Vgl. Hupfeld, Die Quellen der Genesis, S. 91. 210 u. 220, Anm. 5. — Eine ähnliche Entwickelung hat übrigens auch die entsprechende parsische Sage durchlaufen. In ihrer älteren Gestalt (Vendidâd Farg. II. Jaçna, cap. 9) weiß sie nur von einem goldenen Zeitalter, dem 1000jährigen Reich Jima's, in welches gegen Ende der Periode das Heer der von Ahriman gesandten Uebel einbricht, worauf sich Jima mit einer Auswahl der vorzüglichsten Menschen und Thiere in den Paradiesesgarten zurückzieht. Dieser gehört hier allerdings zum ursprünglichen Bestand der Sage, hat aber in ihr eine andere Stelle und Bedeutung als in der jüngeren hebräischen Ueberlieferung. Erst die spätere parsische Sage erklärt dann den Eintritt des Uebels durch eine Verschuldung Jima's oder (besonders im Bundehesch) durch den nach kurzem Urstand eingetretenen Fall Mashja's und Mashjane's. Diese letzte Gestalt der Sage beruht freilich ohne Zweifel auf einer Vermischung der altparsischen mit der biblischen Ueberlieferung.

b) Warum die Analogieen aus dem übrigen Altertum den Ausgang von der Genesisstelle nicht rechtfertigen können, erhellt schon aus früheren Bemerkungen. Und daß „aus bloßen Bildwerken ohne wirklichen Gegenstand" nachmals ζῶα geworden sind, behaupte ich nicht. Nur will ich die mit den Bildwerken verbundene Vorstellung zunächst aus diesen selbst ermittelt wissen.

hat, wie er auch von Diestel (a. a. O.) ausdrücklich gebilligt worden ist.

Die Beschreibung der Cherube im Allerheiligsten der Stiftshütte Ex. 25, 18—20 und 37, 7—9 ist nun aber so kurz und unvollständig, daß man kein klares zuverläßiges Bild gewinnt. Auch die der Cherube im salomonischen Tempel, von denen vorausgesetzt werden muß, daß sie wesentlich gleicher Art waren (1 Kön. 6, 23—28; 8, 6 f., vgl. 2 Chron. 3, 10—13; 5, 7 f.), trägt wenig zur Vervollständigung des Bildes bei. Daher ist die Versuchung groß, dasselbe aus der ausführlichen Beschreibung Ezechiels irgendwie zu ergänzen. War doch der Priestersohn Ezechiel ein Mann, der vor anderen die Cherubsbilder der Stiftshütte und des Tempels genau kannte und an den väterlichen Satzungen und priesterlichen Traditionen treu festhielt, so daß von ihm erwartet werden muß, er werde die Gestalt der Cherubim nicht wesentlich verändert haben[a]). Da nun in Ezechiels Beschreibung die Composition der Cherubsgestalt aus der Gestalt von vier Lebewesen, des Menschen, Löwen, Stiers und Adlers am meisten auffällt, so glaubte man gerade dies als das für den Cherub Charakteristischste ansehen und auf die Cherubim des Heiligtums übertragen zu dürfen. Freilich erhob sich hier die Schwierigkeit, daß die letzteren unstreitig nur ein Gesicht haben. Aeltere nahmen dies darum auch für die ezechiel'schen Cherube an, indem sie dem Wort פָּנִים (Ez. 1, 6) die Bedeutung „Aussehen, Gestalt“ gaben, und ermöglichten so die Vorstellung, daß die Cherube im Heiligtum und bei Ezechiel Gestalten mit Menschenantlitz, Löwenrücken und -mähne, Adlerflügeln und Stierfüßen gewesen seien[b]). Die Unzuläßigkeit jener Deutung des Wortes פנים ist nun längst anerkannt und damit auch, daß die

a) Vgl. Bähr in Lange's Theologisch-homiletischem Bibelwerk: Bücher der Könige, S. 46.

b) So z. B. Spencer, De legibus Hebr. ritual. (Tub. 1732), p. 853 sqq. nach dem Vorgang von Pradus und Villalpandus, Grotius (zu Ex. 25, 18 und Ez. 1, 6. 10), der sich mit Unrecht auf die Chald. beruft u. a. Umgekehrt geben andere, wie z. B. Sal. van Til (bei Ugolini VIII, S. 12 f.) auch den Cheruben des Heiligtums vier Gesichter.

Cherube des Heiligtums und die Ezechiels nicht nur in der Zahl der Flügel, sondern auch darin verschieden sind, daß jene nur je ein, diese dagegen je vier Gesichter haben. Aber trotzdem glaubten viele für die Cherube des Heiligtums jene einmal gangbar gewordene Vorstellung festhalten zu dürfen. So erst neuerdings wieder H. Schultz[a]), wogegen andere wegen der von ihnen angenommenen Wandelbarkeit der Cherubsgestalt auf jede bestimmtere Vorstellung verzichten, und nur im allgemeinen behaupten, daß auch an den Cheruben des Heiligtums die Zusammensetzung aus den erwähnten vier Lebewesen irgendwie ersichtlich oder wenigstens angedeutet gewesen sein müsse[b]). Wir wollen nun die Zuläßigkeit einer solchen Uebertragung der aus den vier Lebewesen componirten Gestalt auf die Cherube des Heiligtums hier nicht schon schlechtweg in Abrede stellen. Das aber glaube ich hinreichend bewiesen zu haben, daß ihre Berechtigung mindestens sehr zweifelhaft, und wenn sie für die Untersuchung über die Bedeutung der althebräischen Cherubsvorstellung verwerthet wird, voreilig und mit einem methodisch-geschichtlichen Untersuchungsgang unvereinbar ist[c]). Meine Gründe waren:

1) Bei den Ezechiel'schen Cheruben bezieht sich die Composition aus den vier Lebewesen wesentlich nur auf die vier Gesichter; die Cherube des Heiligtums aber haben nur ein Gesicht.

2) Die Ausstattung derselben mit vier Gesichtern ist nachweislich darin motivirt, daß der Cherubswagen Ezechiels nach allen vier Seiten Front machen soll, hängt also nur mit einer besonderen Function der Cherube zusammen, welche bei den im Heiligtum befindlichen nicht vorausgesetzt werden kann.

Dagegen ist nun zwar eingewendet worden, Ezechiel gebe dem Cherub vom Stier auch die Füße und vom Adler auch die Flügel[d]).

---

a) Alttestamentliche Theologie (Frankfurt a. M. 1869) I, S. 342.

b) So wieder Bähr a. a. O., S. 46. Vgl. auch Hengstenberg a. a. O., S. 264.

c) De natura et not. symb. Cherub., p. 1 sqq.

d) Bähr a. a. O. Wenn er beifügt: „vom Menschen auch die Hände", so thut dies natürlich nichts zur Sache, da ja die Grundform des Cherubs die Menschengestalt ist (Ez. 1, 5). Den Text der Stelle Ez. 10, 14, in welchem nicht nur das Wort הַכְּרוּב, sondern auch die Ausdrücke

Aber letztere können hier nicht besonders in Betracht kommen; denn daß auch die Cherube des Heiligtums geflügelt waren, steht ohnehin fest; daß die Flügel aber gerade *Adler*flügel seien, ist zwar bei Ezechiels Cheruben eine nah genug liegende Annahme, obschon sie nirgends als Adlerflügel bezeichnet werden (vgl. dagegen כַּנְפֵי נְשָׁרִים Ex. 19, 4. Dan. 7, 4. Offenb. 12, 14, auch Prov. 23, 5. Jes. 40, 31 und כַּנְפֵי הַחֲסִידָה Sach. 5, 9); aber die Annahme liegt eben *nur darum* nahe, weil eins der vier Gesichter ein Adlergesicht ist. Dagegen kommen die Flügel oft genug als allgemeineres, unbestimmteres Bild oder Symbol vor, so daß, wo das Adlergesicht fehlt, jeder Anlaß wegfällt, speciell an Adlerflügel zu denken. Die Stierfüße aber verdanken, wie mir scheint, ihr Dasein nur einer ungenauen Exegese. Zwar will ich kein Gewicht darauf legen, daß der verglichene כַּף רֶגֶל in Ez. 1, 7 nicht der des שׁוֹר, sondern der des עֵגֶל ist, worin man ein Anzeichen dafür finden könnte, daß dieser Zug nicht mit der Composition der Cherubsgestalten aus den vier Lebewesen zusammenhängt[a]). Denn dagegen kann man sich auf Ps. 106, 19 f. (zuerst, wie gewöhnlich, עֵגֶל, dann כְּתַבְנִית שׁוֹר) berufen (vgl. auch Offenb. 4, 7). Aber schon die vorausgehende Bemerkung, daß die Beine gerade, d. h. ohne Einbiegung waren, zeigt, daß auch die Beschreibung der Füße nicht sagen will, sie seien stierfußgestaltig gewesen, sondern nur ihre äußere Form sei der Form der Kälberfüße gleich gewesen, d. h. nicht wie der menschliche Fuß in die Länge ausgedehnt, sondern gleichmäßig abgerundet; und demgemäß lautet auch der Ausdruck (nicht wie z. B. V. 10). Diese Form des Fußes aber soll schwerlich dem festeren Aufstehen auf dem Boden dienen (*Kliefoth* und *Keil*); vielmehr legt V. 12 die Annahme nahe, daß die gleichmäßige Ab-

---

פני האחר und פני השני Anstoß erregen und nur eine gezwungene Erklärung zulassen, bezeichnet auch *Bähr* als kritisch unsicher; sie kann daher nicht zum Beweis dienen.

a) Der Grund, den *Hengstenberg* a. a. O., S. 14 f. 264 dafür angibt, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Ist doch gerade עֵגֶל der gangbare Ausdruck für das Bild des als lebenzeugende Naturgottheit aufgefaßten Jehova, sowol wo von Aarons als wo von Jerobeams Stierbildern die Rede ist.

rundung als nach allen Seiten hin statthabend zu denken und ganz ebenso motivirt ist, wie die vier Gesichter. Die Gestalt der Füße kann also hier nicht in Betracht kommen, einmal weil sie zu der Composition der Cherubsgestalt aus den vier Lebewesen nicht gehört, und sodann weil sie, ebenso wie die vier Gesichter, mit einer besonderen Function zusammenhängt, welche die Cherube des Heiligtums nicht haben.

Der erhobene Einwand kann also meine Gründe nicht entkräften; und diese selbst sind, wie mich dünkt, gewichtig genug, um gegen die voreilige Uebertragung einer irgendwie aus den vier Lebewesen componirten Gestalt auf die Cherube des Heiligtums bedenklich zu machen. Und dies um so mehr, da dieselbe ja doch, weil die letzteren nur ein Gesicht haben, *nur in einer Weise vollziehbar ist, die mit Ezechiels ausdrücklicher* und an die Spitze der Beschreibung gestellter *Angabe*, daß die Cherube *Menschengestalt* gehabt hätten (Ez. 1, 5), *in Conflict kommen würde.* Ueberdies deutet auch der Nichtgebrauch des Namens der Cherube in der ganzen Schilderung der ersten Vision (Ez. 1), verbunden mit der Notiz, daß Ezechiel erst, als er die Lebewesen im Tempelbezirk wieder schaute, sie als Cherubim erkannt habe (Ez. 10, 20), bestimmt genug auf einen Unterschied zwischen den von Ezechiel geschauten und den im Heiligtum dargestellten, ihm als Priestersohn schon früher bekannten Cheruben hin.

Das Recht, die Composition aus den Gestalten der vier Lebewesen auf die Cherube des Heiligtums zu übertragen, ist also mindestens sehr zweifelhaft. Aus den von ihnen gegebenen Beschreibungen selbst kann sie jedenfalls nicht erwiesen werden. Wird sie nun trotzdem als das, was für die Cherubsvorstellung an sich *charakteristisch* und *wesentlich* ist, betrachtet werden dürfen? Man kann sagen: jene Beschreibungen setzen die Vorstellung als eine *bekannte* voraus, und heben eben darum *nicht* das hervor, was *für sie selbst*, sondern *nur das*, was für die Art ihrer Verwendung im Heiligtum und die den Cheruben hier zukommende Function charakteristisch ist. Es ist das allerdings eine Möglichkeit, aber auch nur eine bloße Möglichkeit, der vorerst, wie gezeigt, jedes zuverläßige Fundament fehlt. Und daneben steht die *andere* Mög=

lichkeit, daß jene Viergestaltigkeit etwas ist, was sich zwar an die Cherubsvorstellung anschließen konnte, und für ihre Verwendung in der Vision Ezechiels und die den Cheruben dort zukommende Function charakteristisch ist, was aber keineswegs ihren Kern bildet. Eine streng methodische Untersuchung wird sich vorerst weder für die eine, noch für die andere Möglichkeit entscheiden dürfen. Das aber wird sie voraussetzen müssen, und wird allgemein zugestanden werden, daß die Beschreibungen der Cherube des Heiligtums, wie kurz und unvollständig sie auch sind, wenigstens über die besondere Bedeutung und Function, die sie im Heiligtum haben, Aufschluß geben müssen. Denn gerade ihre Kürze und Unvollständigkeit berechtigt zu der Annahme, daß sie in dieser Beziehung kein unwesentliches Beiwerk, sondern das Wesentliche, die Hauptsache hervorheben. Es wird also darauf ankommen, ohne verfrühte Vergleichung der Beschreibung Ezechiels, ihre Grundlinien scharf in's Auge zu fassen, daraus die besondere Bedeutung und Function der Cherube des Heiligtums zu ermitteln, und dann zuzusehen, welche Rückschlüsse auf die ursprüngliche althebräische Cherubsvorstellung selbst sich daraus ergeben. — Außer den auf die Cherubsbilder des Heiligtums bezüglichen Stellen wird dabei noch eine alttestamentliche Stelle, in welcher der Cherub erwähnt ist, wegen ihres hohen Alters besondere Beachtung beanspruchen, nämlich die Stelle Ps. 18, 11. Denn sie steht in einem Psalme, der — wenn irgend einer — für davidisch zu halten ist[a]), und muß darum ebenfalls als unzweifelhaftes Zeugnis für die älteste Cherubsvorstellung gelten.

Indem wir nun zur näheren Untersuchung über die Cherube der Stiftshütte übergehen, haben wir uns selbstverständlich vorzugsweise an die zwei im Allerheiligsten auf der Capporet stehenden und mit ihr ein Ganzes bildenden goldenen Cherubsgestalten zu halten. Hier ist es nun für unsere Untersuchung von entscheidender

a) Vgl. darüber meine Bemerkungen in Hupfelds Psalmencommentar, 2. Aufl., Bd. I, S. 459 f.

Bedeutung, daß man sich eine richtige, textgemäße Vorstellung sowol von der Flügelhaltung der Cherube, als von dem räumlichen Verhältnis, in welchem die Gotteserscheinung zu denselben gedacht wird, bildet, und namentlich den Sinn der Worte סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל־הַכַּפֹּרֶת, die als stehender terminus gebraucht (Ex. 25, 20; 37, 9. 1 Kön. 8, 7. 1 Chron. 28, 18. 2 Chron. 5, 7 f., vgl. Ez. 28, 14. 16), etwas Charakteristisches von den Cheruben aussagen müssen, richtig auffasse. Die Vorstellung, welche ich als die richtige vorausgesetzt habe, ist die folgende: die auf der Capporet an ihren beiden Enden stehenden aufrechten Cherubsgestalten breiten ihre Flügel nach oben hin aus, so daß sie mit denselben die Capporet überschatten; und in dem durch die Leiber und Flügel über der Capporet abgegrenzten Raume, einer Art סֻכָּה, hat man sich die Gotteserscheinung (unter dem Symbol der Wolke Lev. 16, 2) zwischen den Cheruben und auf der Capporet stehend zu denken. Hierin liegt eine Abweichung von der gewöhnlichen Vorstellung, nach welcher man sich Gott über den Cheruben thronend denkt. Diese reicht allerdings in frühe Zeiten zurück. Sie findet sich schon in der LXX (*καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ* 2 Sam. 6, 2. 2 Kön. 19, 15. 1 Chron. 13, 6. Jes. 37, 16. Ps. 80 [79], 2; 99 [98], 1) und in der Chald. Paraphrase (דִּשְׁכִנְתֵּיהּ שַׁרְיָא עֵיל מִן כְּרוּבַיָּא 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2 u. a.); auch ist sie von Josephus in den Worten *Μωϋσῆς δὲ φησὶ τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ προστυπεῖς ἑωρακέναι* (Antt. 3, 6, 5) vorausgesetzt. Offenbar hat sie in einer durch die Cherubsvision Ezechiels (vielleicht auch durch Ps. 18, 11) geleiteten Auffassung des Ausdrucks יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים ihren Grund. Noch in den neuesten Erörterungen über die Cherubim ist sie von manchen festgehalten[a]), und besonders auch von Hupfeld, der in meiner Vorstellung „eine optische Täuschung" fand, entschieden verteidigt worden. Er bemerkt: ich nehme ohne Grund an, daß zwischen beiden Cheruben ein Raum auf der Capporet für Jehova übrig bleiben müsse; aus dem מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים (Ex. 25, 22)

---

a) Vgl. z. B. Keil zu Ex. 25, 18—22 (in der 2. Ausg.); Hengstenberg a. a. O., S. 283.

könne man nimmermehr den Begriff einer Laube, Hütte oder Hülle des gegenwärtigen Gottes (סֻכָּה) machen; das sei nur eine witzige Combination des סֹכְכִים mit סֻכָּה, aber kein realer Zusammenhang; vielmehr sei das מִבֵּין שְׁ' הַכ' sachlich nicht verschieden von עַל־הַכְּרֻבִים, indem der Thron Gottes von zwei Cheruben gebildet gewesen sei, Gott also zwischen ihnen gethront habe. — Diejenigen Vertreter der gewöhnlichen Vorstellung, welche sich mit der Beschreibung der Cherube auf der Capporet genauer auseinandergesetzt haben, denken sich die Sache näher so, daß die Cherube ihre Flügel in horizontaler Richtung oberhalb (לְמַעְלָה) der Capporet und sie überdeckend ausgebreitet, und so mit ihren Flügeln den Thronsitz gebildet hätten, auf welchem man sich den zwischen ihnen erscheinenden Gott sitzend zu denken habe. So schon Aeltere [a]) und so auch Hupfeld, der bemerkt: „Die Flügel der Cherube (die eigentlich zum Fliegen dienen, aber auch llgemeines Attribut aller göttlichen himmlischen Wesen sind) dienen freilich hier zum Bedecken der Lade (סככים), weil sie zum Sitze Gottes dienen, ihm gleichsam eine Unterlage mit ihren horizontal ausgestreckten (nicht geschwungenen) Flügeln bilden, die dadurch die Lade äußerlich bedecken.“ — Diese Vorstellung ist nun aber im Text nicht begründet, ja widerspricht demselben geradezu. Denn:

1) Die angenommene horizontale Ausstreckung der Flügel ist mit der Bedeutung des לְמַעְלָה Ex. 25, 20; 37, 9 nicht vereinbar. Der Begriff „oberhalb“ (superne) müßte durch מִלְמַעְלָה

---

a) Z. B. Bonfrère und Cornelius a Lapide („alis suis sedem praebebant deo“) bei Polus zu Ex. 25, 17. 18 u. bes. Sal. van Til, Commentarius criticotypicus de tabernaculo Mosis in Ugolini's Thesaurus antiquitt. sacrr. VIII, p. 21 sq., der ausdrücklich erklärt, לְמַעְלָה Ex. 25, 20 sei nicht mit *sursum* zu übersetzen, „quia alae sursum erectae non potuerunt operculum obtegere“, sondern mit *superne;* „itaque alae Cherubinorum se efferentes inflectebant ad se mutuo, ut quasi majestati inhabitanti formam sedilis praestarent, qua flexura commodissime universum propitiatorium obtegere potuerunt“. Vgl. p. 25 sq.: „Cherubini operculo impositi symbola fuerunt ministrorum regis, alas illi porrigentium, ut illis sellae loco insideret, et pro libitu quasi circumveheretur.“

oder (לְ) מִמַּעַל oder לְ מֵעַל oder auch לְמַעְלָה מֵעַל (= aufwärts darüber d. i. oberwärts; vgl. 2 Chron. 34, 4) ausgedrückt werden. Dagegen bedeutet לְמַעְלָה immer „aufwärts“ (sursum), opp. לְמַטָּה „unterwärts“ (vgl. Deut. 28, 13. 2 Kön. 19, 30. Jes. 37, 31. Ez. 1, 27; 8, 2. Spr. 15, 24. Pred. 3, 21. — Esr. 9, 6 par. עַד לַשָּׁמַיִם. — Richt. 7, 13. Jes. 7, 11; 8, 21. Ez. 43, 15. Ps. 74, 5 u. a.). Dieser Ausdruck besagt also: die Cherube sollen ihre Flügel in der Richtung nach oben hin ausbreiten, somit allerdings „geschwungen“, emporgehoben, nach oben hin ausgestreckt. Dann aber können auch die Worte סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל־הַכַּפֹּרֶת nur dahin verstanden werden, daß ihre Flügel eine Art Ueberdachung (vgl. Hiob 40, 22) oder Umhüllung (vgl. סכך על־ vom die Bundeslade verhüllenden Vorhang Ex. 40, 3. 21), kurz eine Art Hütte über der Capporet bildeten (vgl. Hiob 40, 22. Ps. 5, 12)[a]), wenn auch schwerlich angenommen werden darf, daß die Flügelspitzen des einen Cherubs die des andern über der Mitte der Capporet berührten, weil dies sonst wol erwähnt wäre (vgl. 1 Kön. 6, 27). Nun versteht es sich von selbst, daß die Flügel nicht den Thronsitz Gottes bilden können. Aber auch jede andere Vorstellung von einem Thronen Gottes über den Cheruben oder über ihren Flügeln erscheint mir mit dieser Flügelhaltung unvereinbar.

2) Im Text selbst findet sich auch gar keine Andeutung davon, daß Gott über den Cheruben thronte, und daß diese hier irgendwie als seine Träger zu betrachten sind. Vielmehr wird von ihm nur gesagt: einmal, daß er auf der Capporet erscheine (Lev. 16, 2. Ex. 25, 22. Num. 7, 89), also auf demselben Boden stehend[b]), wie die Cherubim selbst; und sodann (was

---

a) Vgl. die von Joh. Buxtorf jun. in seiner Histor. arcae foederis (Ugolini VIII, p. 237 sq.) angeführte Erklärung R. Levi ben Gerson's: „et hac ratione fuerunt alis suis obtegentes (סככים) super propitiatorio, ac si alae ipsorum essent tugurium (סֻכָּה) super eo (עָלֶיהָ)“.

b) Ich sage „stehend“, denn Gott erscheint in der Wolke, die auf der Capporet steht, wogegen die Vorstellung eines Sitzens oder Thronens mit

Ex. 25, 22 und Num. 7, 89 gleich näher bestimmend beigefügt ist), daß er zwischen den Cheruben erscheine. Außerdem hebt die Beschreibung nachdrücklich und wiederholt hervor, daß die Cherube sich an den beiden Enden der Capporet befanden, womit doch offenbar angedeutet wird, daß der mittlere Raum auf der Capporet für den erscheinenden Gott frei bleiben sollte. Somit ist die richtige, textgemäße Vorstellung die, nach welcher die Cherube zu beiden Seiten Gottes stehen und auf den kürzeren Breitseiten der Capporet (nach den beiden Seitenwänden zu) mit ihren Leibern, und auf den Langseiten (nach vorn und nach hinten) mit ihren aufwärts ausgestreckten, die Capporet überschattenden Flügeln den Raum abgrenzen, innerhalb dessen das Symbol des gegenwärtigen Gottes (die Wolke) auf der Capporet und zwischen ihnen steht, wobei natürlich letztere nicht bloß unter den Cherubsflügeln, sondern auch sie noch überragend zu denken ist[a]). Zu dieser Vorstellung stimmt auch, daß die Bundeslade mit der Capporet und ihren Cherubsgestalten nie als Thron Jehova's, sondern nur als Schemel seiner Füße bezeichnet wird (Klagel. 2, 1. Ps. 99, 5; 132, 7. 1 Chron. 28, 2), und daß der Capporet in der Theophanie auf dem Sinai der einem Sapphirplattenwerk ähnliche und an Reinheit dem Stoff des Himmels gleichende Boden unter den Füßen Gottes (Ex. 24, 10) entspricht.

3) Die gewöhnliche Vorstellung, daß Gott über den Cheruben throne, kann mit Ps. 18, 11 (וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוּב) nicht gerechtfertigt werden; hier erscheinen die Cherube als Träger Gottes, weil es

der Erscheinung in der Wolke schwer vereinbar ist und wenigstens in den pentateuchischen Beschreibungen keinen Anhalt hat; vgl. mit Lev. 16, 2 die Stellen Ex. 33, 9 f.; 34, 5. Num. 12, 5. Deut. 31, 15.

a) Man wird sich die Cherube auf der 2½ Ellen d. i. etwas über 4 Fuß langen Capporet höchstens 3 Fuß hoch denken dürfen. Nach der rabbinischen Tradition waren sie 10 Handbreit, d. i. circa 2 Fuß 7½ Zoll hoch, und ebenso hoch auch der Zwischenraum zwischen ihren bis zur Höhe der Häupter erhobenen Flügeln und der Capporet. Vgl. Raschi zu Ex. 25, 20 und Buxtorf a. a. O., S. 237 f. Die Höhe von 10 Handbreiten ist offenbar im Hinblick auf die 10 Ellen hohen salomonischen Cherube angenommen worden.

sich um sein Herabkommen auf die Erde handelt, wogegen
Allerheiligsten seine dauernde Gegenwart inmitten seines Vo
dargestellt werden soll. Noch weniger darf man sich darauf
rufen, daß bei Ezechiel Gott über den Cheruben thront, da —
gesehen von dem, was schon oben im allgemeinen gegen eine E
gänzung der Cherubsbilder des Heiligtums aus Ezechiels Beschr
bung bemerkt worden ist — die letztere durchaus durch die Rü
sicht auf die Fortbewegung des göttlichen Throns bestimmt i
Außerdem kann man sich nur auf den Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים
1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 2 Kön. 19, 15. Jes. 37, 16. Ps. 80,
99, 1. 1 Chron. 13, 6 berufen, welcher — wie aus den Stell
des Samuelbuchs, aber auch aus der Art seiner sonstigen Ve
wendung (s. u.) bestimmt hervorgeht — den auf der Bundesla
im Allerheiligsten gegenwärtigen Gott bezeichnet, und „der auf od
über den Cheruben thront" übersetzt zu werden pflegt [a]). Stün
nun die Richtigkeit dieser Uebersetzung fest, so könnte dadurch da
unser obiges Ergebnis über das räumliche Verhältnis, in welche
die Gotteserscheinung zu den Cherubsgestalten auf der Capporet
denken ist, nicht erschüttert werden. Wir hätten dann nur ei
ungenaue, von der pentateuchischen Beschreibung abweichende, d
gegen an Ps. 18, 11 sich anschließende Vorstellung Späterer dar
zu erkennen [b]), und damit zusammenzustellen, daß der Chronist d
Cherube im salomonischen Tempel im Hinblick auf Ezechiels Visi
sogar הַמֶּרְכָּבָה nennt (1 Chron. 28, 18) [c]). Indessen ist die Rich
tigkeit der gewöhnlichen Uebersetzung sehr zweifelhaft. Ihre gran

---

a) Diese Auffassung hat auch Kamphausen a. a. O., S. 714 f. ve
teidigt; wie er mit der Vorstellung, daß Gott über den Cheruben thro
es vereinigt, daß „nichtsdestoweniger die nach oben hin ausgebreitet
und zugleich den Deckel überschattenden Flügel als die göttliche Ersch
nung verhüllend gedacht werden", ist mir nicht klar geworden; viellei
in der oben angegebenen Weise.

b) So Schultz a. a. O., S. 338; vgl. S. 205.

c) Vgl. Sir. 49, 8. Auf die Cherube im Allerheiligsten der Stiftshüt
ist die Vorstellung eines Wagens übertragen von Philo — De profu
p. 465, auf die des salomonischen Tempels (neben der des Thrones) vo
Isidor Pelus. IV, ep. 73.

matische Möglichkeit will ich nicht in Abrede stellen (vgl. Ewald § 288 a und 282 a), zumal sie mit der Analogie von רֹכֵב הַסּוּס (2 Kön. 9, 18 f. vgl. 25, Am. 2, 15. Richt. 5, 10. Esth. 8, 10. 14. Ez. 23, 6. 12. 23; 38, 15. Hag. 2, 22. Sach. 10, 5) und רֹכֵב שָׁמַיִם (Deut. 33, 26) neben dem gewöhnlichen רָכַב und רֹכֵב mit folgendem עַל belegt werden kann. Aber nicht alles, was grammatisch möglich ist, ist auch sprachgebräuchlich. Im Sprachgebrauch aber hat יָשַׁב nur dann den Accusativ bei sich, wenn es „bewohnen" bedeutet; und nur in diesem Falle ordnet sich darum auch das Part. den Objectsbegriff unmittelbar unter (יֹשֵׁב אֹהֶל Gen. 4, 20; 25, 27 יֹשֵׁב צִיּוֹן Ps. 9, 12 יֹשֵׁב הָאָרֶץ u. s. w.). Dagegen in der Bedeutung „sitzen, thronen auf oder über" wird יָשַׁב und so auch das Part. יֹשֵׁב überall nur mit עַל oder vereinzelt mit אֶל (1 Sam. 28, 23. Jer. 29, 16) und לְ (Ps. 9, 5; 132, 12) verbunden[a]). Dieser Sprachgebrauch ist ein so feststehender, daß — von anderen Verbindungen abgesehen — neben 22maligem יוֹשֵׁב עַל־הַכִּסֵּא und 23maligen עַל־כִּסֵּא nach anderen Formen des Verbums nicht ein einziges Mal ein יֹשֵׁב הַכִּסֵּא oder eine ähnliche Verbindung vorkommt. Angesichts dieses Sprachgebrauchs wird man sich doch entschließen müssen, den Ausdruck יוֹשֵׁב הַכְּרֻבִים nicht mehr mit „der auf oder über den Cheruben thront", sondern mit „der Bewohner der Cherube, d. i. der inmitten der Cherube wohnt", zu übersetzen[b]).

Nunmehr darf ich wol die Richtigkeit der von mir voraus-

---

a) Daß die Stellen Gen. 18, 1. Ps. 69, 13 nicht hiegegen geltend gemacht werden können, ist von selbst klar. Zu Ps. 122, 5 aber vgl. gegen die unrichtige Uebersetzung „sitzen auf den Stühlen" (Maur. Köst., früher Hitz.) Hupfeld und jetzt auch Hitz. —

b) Spencer (S. 869), auf dessen Vorgang ich mich hiefür berufen habe, folgt selbst Ludwig de Dieu, der (bei Polus) zu 1 Sam. 4, 4, nachdem er die Uebersetzungen sedentis super und sedentis inter Cherubim abgewiesen, bemerkt: „Quidni vertatur habitantis Cherubinos? Nam deum in medio eorum sedentem tugurii instar sunt complexi." — Neuerdings hat auch Lämmert a. a. O., S. 596 die gewöhnliche Uebersetzung als „sprachlich ganz ungerechtfertigt" verworfen und im wesentlichen die obige angenommen.

gesetzten Vorstellung über die Flügelhaltung der Cherube u das räumliche Verhältnis, in welchem die Gotteserscheinung ihnen gedacht werden muß, als erwiesen ansehen. Im übrig kann ich mich in Bezug auf die Cherubsgestalten der Stiftshü kurz fassen. In der Beschreibung ist nur noch hervorgehoben, d ihre *Gesichter* einander zugewendet, *gegen die Capporet h* *gerichtet sein sollten*. Letztere Bemerkung habe ich so au gefaßt, daß sie *sachlich* nur wiederholt, was schon die vorh gehenden Worte: „ihre Gesichter seien einander zugewendet", besage indem nur nachdrücklich betont werde, daß die Cherube ihr Gesi dem Ort zuwenden sollten, wo Gott erscheine[a]). Dagegen h *Kamphausen* (a. a. O., S. 715) die gewöhnliche Ansicht, na welcher die Worte von einem Gesenktsein der Gesichter gegen d Capporet hin zu verstehen sind, verteidigt. Auch *Hupfeld* b merkt: „Die Senkung des Angesichts erhellt doch deutlich gen aus der Richtung auf den Deckel unter ihnen." Nun kann i mich zwar für meine Erklärung auf die bekannte umständlich Schreibweise der Grundschrift, sowie darauf berufen, daß die zwei Bemerkung nicht durch ו an die erste angeschlossen ist, also al Erläuterung zu dieser, und nicht als neue Bemerkung sich darstell und daß in der Präposition אֶל der Begriff der Richtung *nac* *unten* nicht bestimmt ausgedrückt ist (vgl. 1 Kön. 8, 7). Wen man aber mit *Kamphausen* in jener Senkung nicht einen eigent-lichen Gestus der Anbetung, sondern nur ein demütiges Senke des Blickes findet, weil die Cherube nicht wohl „mit hohen Auge (Ps. 18, 28) frischweg die göttliche Majestät angeschaut haben" könnten, so ist diese Differenz ganz unwesentlich. — Sonst wir in Betreff dieser Cherube nur noch das als zweifellos angesehen werden dürfen, daß es keine liegenden Thiergestalten, sondern *auf-recht stehende Gestalten* waren. Die Beschreibungen im Buche Exodus lassen dabei die Möglichkeit offen, daß man sie sich *vogel-artig* gebildet denkt[b]). Dagegen ist dies bei den 10 Ellen hohen

---

a) De nat. et not. symb. Cherub., p. 9.

b) So, wie es scheint, Josephus; vgl. Antt. 3, 6. 5 *ζῶα πετεινά* mit Antt. 8, 3. 6, wo er für כרוב *ἀετός* setzt. Auch Philo (De vit. Mos. l. III, p. 668) meint sein *τὰ πτηνά* wol so.

eruben des salomonischen Tempels nicht wohl annehmbar; zumal
Ausdruck והם עמדים על־רגליהם (2 Chron. 3, 13) sonst
ner nur von aufrecht stehenden Menschen gebraucht wird (vgl.
2, 1 f. mit 1, 28; 3, 24 mit V. 23; 37, 10. Sach. 14, 12.
Kön. 13, 21. 1 Chron. 28, 2). Dazu kommt Ezechiels aus-
ückliche Angabe, die Grundgestalt der Cherube sei die menschliche
wesen (Ez. 1, 5), und die Analogie der Saraphe (Jes. 6, 2 ff.),
man sich nach den im Text gegebenen Andeutungen nicht wol
ders denken kann, als in der Gestalt geflügelter Menschen [a]).
wird darum immer am wahrscheinlichsten sein, daß auch die
erube der Stiftshütte menschengestaltig waren (zumal die Gestalt
reiner Raubvögel doch nicht in's Allerheiligste passen würde).
ber die Cherube *im salomonischen Tempel* (1 Kön. 6,
— 28; 8, 6 f. 2 Chron. 3, 10 — 13; 5, 7 f.) ist hier nur
niges beizufügen. Die Vorstellung, die man sich von ihnen zu
achen hat, ist weniger streitig. Uns kommt es besonders darauf
, daß sie mit ihren ausgebreiteten Flügeln nicht nur die Bundes-
de überschatteten, sondern auch, eine Art Vorhang oder Schirm
dend, die ganze Breite des Allerheiligsten von einer Wand bis
r anderen einnahmen, und daß ihre Gesichter gegen das Heilige
gewendet waren [b]). Gegen meine und überhaupt die gewöhnliche
nahme, daß *zwei Cherubspaare* im Allerheiligsten des
empels gestanden hätten, bemerkt *Hupfeld*: „Bei dem gänz-
chen Stillschweigen von den Cheruben *auf dem Deckel der*
undeslade, und da die hier beschriebenen ganz dem Vorbild
x. 25, 15 ff. entsprechen (auch ויסכו 1 Kön. 8, 7 aus Ex. 25, 20),
ur in vergrößertem Maßstab (wie das Ganze), auch eine *zwei-*
ache Bedeckung der Bundeslade durch ein doppeltes Paar von
heruben übereinander, wovon sonst keine Spur, ein sonderbarer,

a) De nat. et not. symb. Cherub., p. 8 sq. Auch *Hengstenberg* a. a. O., S. 264 u. 284, findet es wahrscheinlich, daß bei den Cherubsgestalten des Heiligtums, abgesehen von den Flügeln, alles menschlich war.

b) Letzteres bezeugt allerdings nur die Chronik. Doch sehen die betreffenden Worte (2 Chron. 3, 13) nicht wie ein willkürlicher Zusatz von der Hand des Chronisten aus.

weil zweckloser Ueberfluß ist: so glaube ich nicht daran und ve muthe, daß diese die Stelle der alten vertreten, die au bei den vielen Wanderungen und Unfällen der Bundeslade nic wohl mehr darauf sein konnten. (Ja, es steht zu zweifeln, ob üb haupt die alte Bundeslade noch vorhanden war, die, wie die Stift hütte selbst, etwas Mythisches hat.)" Ebenso bezweifelt Schu (a. a. O., S. 205), daß die Capporet mit ihren Cheruben Salomo's Zeit noch vorhanden war[a]). Und auch ich muß je zugestehen, daß die Existenz von zwei Cherubpaaren im All heiligsten des Tempels sehr zweifelhaft ist. Wird doch auch a das Object, welches die Flügel der salomonischen Cherubsgestalt bedeckten, immer nur die Bundeslade genannt (s. unten)! — Wei bemerkt Hupfeld: „In der Beschreibung der Flügel, die v einer Wand zur andern reichten, ist auch die ursprüngliche Ri tung und Bedeutung derselben, als Schirm der Bundeslade (d Gesicht darauf gerichtet, und beide Flügel wie ein Schirm darüb hin gebreitet; סכך Ex. 25, 20) aufgegeben, und sie zu Hüter der Lade (hinter oder vor ihr aufgestellt) gemacht; während d ursprüngliche Stellung 1 Kön. 8, 6 f. (mit סכך aus Ex. 2 beibehalten ist, was nicht gut zusammenstimmt." In der Th kann der aus Ex. 25 herübergenommene Ausdruck רְשִׂים כְּנָפַיִם in 1 Kön. 8, 7 nicht so verstanden werden, als ob nur von einem Flügel eines Cherubs die Rede wäre; nach dem Wortla hat man vielmehr an beide Flügel jedes Cherubs zu denken; entsteht aber allerdings durch den Zusatz אל־מקום הארון eine m der Beschreibung in 1 Kön. 6 nicht vereinbare, dagegen der Ex. 25 entsprechende Vorstellung von der Haltung der Cherub flügel. Man wird also hier entweder eine Verschiedenheit d Ueberlieferung[b]) oder mindestens eine große Ungenauigkeit der Da stellung anerkennen müssen.

Das sonstige Vorkommen der Cherubsbilder an dem Byssu

---

a) Vgl. auch schon Vatke, Bibl. Theol. I, S. 331 f.

b) Schrader in de Wette's Einleitung in das A. T., 8. Ausg., S. 35 schreibt die Stelle aus 1 Kön. 6 dem „theokratischen", die aus 1 Kön. dem „prophetischen Erzähler" zu.

ich und dem inneren Vorhang der Stiftshütte, sowie an den
aden und Thüren des Tempels und den Wagengestellen der
nen Waschbecken genügt es gelegentlich zu berücksichtigen; da sie
ein bloßer Schmuck, wenn auch ein bedeutsamer sind.

Wir wenden uns daher jetzt zur Untersuchung über die be-
dere Bedeutung und Function, welche die Cherube im
rheiligsten der Stiftshütte und des Tempels haben.

Hier ist nun das allgemein anerkannt, daß sie in der innigsten
ziehung zu der Gegenwart Gottes im Heiligtum stehen
dasselbe irgendwie als seine Wohnstätte charakterisiren. Weil die
ftshütte und das Tempelhaus die Wohnung des inmitten seines
lkes gegenwärtigen Gottes sind, haben sie in jener ihre Stelle schon
dem ganzen Byssustepich und in diesem auf allen Wänden und
üren; weil das Allerheiligste die Wohnstätte Gottes im engeren
nn ist, so ist besonders auch der Eingang zu demselben (Vor-
ng und Thüre) mit Cherubsbildern geschmückt; und weil Gott
erhalb des Allerheiligsten seinen Standort über der Bundeslade
d auf der Capporet hat, so ist hier ganz vorzugsweise der Ort
Cherube, in der Stiftshütte auf dem Standort Gottes selbst,
Tempel zu beiden Seiten der Bundeslade und zwar so, daß
se unter die sie überschattenden Cherubsflügel zu stehen kam.
ie eng die Cherubsvorstellung mit der Idee des Wohnens Jehova's
Heiligtum verknüpft ist, und wie sehr sie für die Art seiner
egenwart und Erscheinung inmitten seines Volkes charakteristisch
in muß, erhellt namentlich auch daraus, daß jenes Epitheton
ottes יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים in Gebrauch kam. Dasselbe bezeichnet nämlich
berall Gott, sofern er unter seinem Volke gegenwärtig
t, resp. seine irdische Gegenwart und Manifestation dauernd im
eiligtum localisirt hat[a]). Für einige Stellen ist dies allgemein
nerkannt. In 1 Sam. 4, 4 heißt die Bundeslade „Lade des
Bundes Jehova's Zebaots des inmitten der Cherube Wohnenden";

---

a) Erst in den apokryphischen Zusätzen zu Daniel 3, 55 (Gesang im Feuer-
ofen, V. 31) hat die Formel einen andern Sinn.

in 2 Sam. 6, 2 ist die sonst von Israel als Eigentumsv
(Deut. 28, 10. 2 Chron. 7, 14. Jes. 63, 19. Jer. 14, 9 v
Jer. 15, 16. Am. 9, 12), in dessen Mitte Jehova als Kö
wohnt (Jer. 14, 9), von der Gottesstadt als seiner Reside
(Jer. 25, 29. Dan. 9, 19 f.) und besonders vom Tempel, a
seinem Palast (1 Kön. 8, 43. 2 Chron. 6, 33. Jer. 7, 10. 1
14. 30; 32, 34; 34, 15) gebräuchliche Redensart „über welch
der Name Jehova's genannt ist“, d. h. welcher als sein Eigentu
mit seinem Namen bezeichnet ist, auf die Bundeslade übertrag
aber in der Umformung „über welcher der Name, der Name J
hova's Zebaots, des inmitten der Cherube Wohnenden genan
ist“ [a]); und in der Parallelstelle 1 Chron. 13, 6 ist die Bundesla
wieder „Lade des Gottes, Jehova's, des inmitten der Cheru
Wohnenden“ genannt. Aber auch in allen anderen Stellen hat d
Ausdruck dieselbe Bedeutung. In 2 Kön. 19, 15 und der Pa
Jes. 37, 16 steht er in der Anrede Gottes neben „Gott Israels
zu noch bestimmterer und nachdrücklicherer Hervorhebung sein
dauernden Gegenwart inmitten seines Eigentumsvolks; dann er
folgt das Bekenntnis, daß er allein wahrer Gott über alle Reic
der Erde und der Schöpfer der Welt sei. Ebenso bezieht er si
in Ps. 80, 2 nicht auf Gottes Verhältnis zur Welt überhau
(Hengstenberg), sondern auf sein Verhältnis zu Israel, sei
dauernde Gegenwart im Tempel (vgl. Hupfeld). Und das Gleic
gilt auch von Ps. 99, 1, wo der Ausdruck par. steht mit יה
und als Prädicat aus dem 1 Gl. מֶלֶךְ zu ergänzen ist [b]). — S

---

a) Ganz unrichtig ist diese Stelle von Thenius aufgefaßt, indem er sta
des ersten שֵׁם mit Grotius und Cappell. nach Chald. Syr. ש
liest, und übersetzt: „woselbst der Name J. Z., der über den Cheruben
(die) auf derselben (der Lade), thront, angerufen wird.“ Die Gründ
gegen diese Auffassung sind meist schon bei Polus zu lesen. Vgl. da
gegen Keil, der richtig erklärt. Daß אשׁר nicht zu weit von ליו
entfernt ist, um damit verbunden werden zu können, zeigen Stellen wi
Jes. 7, 16. Joel 4, 19 u. a. Das rhetorisch nachdrückliche שֵׁם י' שֵׁם
aber ist mit Ausdrucksweisen wie המים מי אפסים u. dergl. (Ez. 47
3. 4. 5) zusammenzustellen (vgl. auch Jes. 25, 6). In 1 Chron. 13, 6
liegt wol nur eine Verstümmelung des Textes vor.

b) Den Sinn dieser Stelle hat auch Schultz a. a. O., S. 338 ver-

ist also dieses Epitheton Gottes eine augenfällige Bestätigung dafür, daß die Cherubsdarstellungen im Heiligtum für die Art der Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes besonders charakteristisch sein müssen.

Eine nähere Bestimmung ihrer besonderen Bedeutung und der ihnen hier übertragenen Function muß sich nun natürlich vorzugsweise an das halten, was in den Beschreibungen besonders hervorgehoben ist, und gerade dies genügend erklären. Am wenigsten leistet in dieser Beziehung die durch Keil, Kliefoth u. A. vertretene Ansicht, nach welcher die Cherubim zwar keine gewöhnlichen Engel, die im Dienste Gottes zu den Menschen gesandt werden, wol aber eine besondere Classe höherer Engel, und als solche Repräsentanten der Geister des Himmels sein sollen [a]). Auf Grund derselben wird gesagt: indem die Cherube Jehova, den himmlischen König, auf seinem Thron umgeben, als seine höchstgestellten Diener und Zeugen seiner Reichs- und Heilsherrlichkeit, wird er dargestellt als der über alle Engel erhabene Gott der Heerscharen, umgeben von der ihn anbetenden Versammlung der

---

kannt. Vgl. die richtige Erklärung bei Hupfeld. Die oben erörterte Bedeutung des Ausdrucks macht es begreiflich, daß nach seinem Muster ein יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל „der wohnt inmitten der Loblieder Israels" (Ps. 22, 4 vgl. Jes. 64, 10) gebildet werden konnte.

a) Vgl. gegen diese Ansicht De nat. et not. symb. Cherub., p. 10 sq. Die bestimmte Sonderung der Cherube von den Engeln, selbst noch in der Apokalypse, konnte auch Keil (zu Ez. 1, S. 23 f.) nicht in Abrede stellen; *πάντες οἱ ἄγγελοι* in Apok. 7, 11, wenn es auch auf die Erwähnung der Myriaden von Myriaden der Engel in Kap. 5, 11 zurückweist, läßt doch keinenfalls die Vorstellung zu, daß außer ihnen noch andere Engel vorhanden seien. Ein positiver Beweis dafür, daß die Cherube trotz jener gewöhnlichen scharfen Sonderung doch auch wieder zur Classe der Engel gerechnet werden, kann in keiner Weise beigebracht werden. Wie können sie aber dann die Geister des Himmels, die Engel repräsentiren? Ohnehin weiß das Alte Testament noch nichts von Cheruben im Himmel. Unter diesen Umständen kann daraus, daß das Epitheton יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים dreimal mit יהוה צבאות verbunden ist, nichts zu Gunsten der Ansicht Keils gefolgert werden. Wir kommen später auf diese Verbindung zurück.

Heiligen[a]). Dabei ist die unrichtige Vorstellung von einem Thronen Gottes über den Cheruben vorausgesetzt. Die Flügel sollen die Cherube „als überirdische, nicht an die irdischen Schranken des Raumes gebundene Wesen“ kennzeichnen[b]), was allerdings in der orientalischen Symbolik viele Analogieen für sich hat (weshalb auch Hupfeld dieser Ansicht war), aus dem Alten Testament aber nicht belegt werden kann, und jedenfalls schon darum eine ungenügende Erklärung ist, weil die Engel im Alten Testament immer ungeflügelt erscheinen (daher die Himmelsleiter!). Vollends unerklärt und unbegreiflich bleibt aber die Flügelhaltung der Cherube, sowol der auf der Capporet als der im Allerheiligsten des Tempels stehenden. Keil macht gar keinen Versuch sie zu erklären; und die von einigen Rabbinen gegebene Erklärung: die Cherube auf der Capporet seien dargestellt worden, als ob sie aufwärts fliegen wollten, um ihr Verlangen, sich zu Gott aufzuschwingen, anzudeuten[c]), paßt nicht zu den salomonischen Cheruben, ist so unwahrscheinlich als möglich und schiebt dem im Text angegebenen Zweck der Flügelausbreitung einen ganz anderen, gerade entgegengesetzten unter.

Der Zweck derselben ist in den Worten סככים בכנפיהם על־הכפרת (Ex. 25, 20; 37, 9) angegeben. Da nun in סכך öfter der Begriff des Deckens, Schirmens, Schützens, sei es gegen Hitze oder Wetter (Hiob 40, 22 vgl. Jes. 4, 5 f.), sei es gegen feindlichen Angriff (Ps. 5, 12; 91, 4 [בְּאֶבְרָתוֹ]; 140, 8. Nah. 2, 6 vgl. סֻכָּה Ps. 27, 5; 31, 21 und מָסָךְ vom Schutz durch die theophanische Wolke Ps. 105, 39) liegt, und da die Vorstellung des Schutzes Gottes ganz gewöhnlich durch das Bild, daß er seine Begnadeten im Schatten seiner Flügel birgt, veranschaulicht wird (Ps. 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 8; 91, 4. Ruth 2, 12. Mal. 3, 20 vgl. Matth. 23, 37), so hat man auch bei der Erklärung unserer Worte an ein schirmendes, schützendes Decken

a) Vgl. Keil zu Ex. 25, S. 511; zu 1 Kön. 6, S. 60; zu Ez. 1, S. 24. 26.

b) Keil zu Ez. 1, S. 24.

c) Vgl. Abarbenel und Levi ben Gerson bei Buxtorf a. a. O., S. 237 f.

gedacht. Was soll dann aber Object des Schützens sein? Die Exodusstellen veranlassen zunächst an die Capporet zu denken. Darum sagt Hengstenberg von den Cheruben, daß sie mit ihren Flügeln „die Sühne“ schützend deckten, und ebenso blickten ihre Angesichter freundlich auf „die Sühne“ hin. Es könne aber „nicht zweifelhaft sein, daß dies Bedecken der Sühne Symbol des Schutzes sei, welchen sie der versöhnten Gemeinde gewähren“, und das zugewandte Gesicht Zeichen der freundlichen Gesinnung gegen dieselbe [a]). Es bedarf aber wol kaum der Bemerkung, daß man dem Sühngeräth nicht die versöhnte Gemeinde substituiren darf. Oder soll man sich dieselbe etwa auf der Capporet befindlich denken?! Der Text deutet aber auch mit keinem Wort darauf hin, daß die Capporet hier als Sühngeräth in Betracht kommt (s. unten); und die Flügelhaltung der Cherube im Tempel ist bei dieser Ansicht gar nicht erklärbar. Denn es ist nicht abzusehen, wie die Ausbreitung ihrer Flügel von einer Wand des Allerheiligsten bis zur anderen „die Vollkommenheit des Schutzes, welchen Gott durch Vermittelung seiner Creaturen seinem Volke gewährt“ [b]), sollte abbilden können.

Gewöhnlich betrachtet man als Object des schirmenden Deckens die Bundeslade, resp. deren Inhalt, die Gesetzestafeln, und erklärt demnach die Flügelhaltung der Cherube auf der Capporet daraus, daß angedeutet werden solle, „wie streng Jahve die heiligen Worte bewache und schütze, welche hier aufbewahrt wurden“ [c]). Namentlich hat sich auch Lämmert dafür erklärt, daß

a) Hengstenberg a. a. O., S. 284 ff.
b) A. a. O., S. 288.
c) Abarbenel hatte dieses Wachen über das Gesetz nur aus der Richtung des Gesichtes nach unten auf die Capporet hin gefolgert (vgl. Buxtorf a. a. O.). Sonst vgl. Ewald, Altertümer, 3. Ausg., S. 165. Knobel zu Exod., S. 265 und zu Jes., S. 272. Thenius zu 1 Kön. 6, S. 79. Ob Kamphausen a. a. O., S. 715 f., und Dillmann a. a. O., S. 511, indem sie das Schirmen der Cherube „mittelbar“ auch auf die Lade und deren Inhalt, das göttliche Gesetz beziehen, resp. dieselben auch zu Wächtern der Lade machen, dies im gleichen Sinne thun, wird aus ihren Worten nicht ganz klar.

die Cherube „die Lade Gottes in ihrer Hut halten". „Die Cherubsbilder — sagt er — sind symbolische Darstellungen der sein heiliges Gesetz bewahrenden Machtherrlichkeit Gottes, welche alle Feindseligen niederwirft, alle aber errettet, die seine Rechte vor Augen haben" (a. a. O., S. 593 ff., bes. 594. 597). — Allein auch diese Ansicht ist unhaltbar. Es ist schon überhaupt bedenklich, die Vorstellung des Schutzes durch Deckung mit den Flügeln auf ein lebloses Object von der Art der Gesetzestafeln, zu übertragen [a]), zumal der Gesichtspunkt eines zu hütenden Schatzes (Thenius) für dieselben ein „schiefer" (Hupfeld) ist. Nicht minder bedenklich ist es, die Vorstellung des Schutzes gegen feindliche Gewalt dann in den Gedanken umzubiegen, daß Gott die Autorität seines Gesetzes durch Bestrafung der Uebertreter wahre.

Es fehlt aber auch jener Ansicht an jeder sicheren Grundlage. In Ex. 25, 20 und 37, 9 ist ja, wie Hengstenberg richtig beachtet hatte, nicht die Bundeslade, sondern die Capporet Object des Deckens, und diese ist bekanntlich kein bloßer Deckel der Lade, sondern hat als Fußschemel Gottes ihre selbständige Bedeutung. Nun ist von vornherein wahrscheinlich, daß die mit ihr untrennbar verbundenen Cherubsgestalten, und was an denselben als besonders charakteristisch hervorgehoben wird, sich unmittelbar auf diese ihr eigentümliche Bedeutung Ort der Gegenwart Gottes zu sein bezieht; und die gleich folgenden Worte Ex. 25, 22 lassen darüber keinen Zweifel. In 1 Kön. 8, 7. 1 Chron. 28, 18. 2 Chron. 5, 7 f. ist allerdings die Bundeslade Object des Deckens. Aber man vergesse doch nicht, daß auch die Bundeslade Stätte der Gegenwart Gottes ist, und darum ארון עז יהוה (2 Chron. 6, 41. Ps. 132, 8 vgl. Ps. 78, 61) heißt, ja schlechtweg mit כבוד bezeichnet wird (1 Sam. 4, 22). Wenn man nun beachtet, daß nur da, wo von den salomonischen Cheruben die Rede ist, die Bundeslade als Object des סכך an die

a) Mit Stellen wie Jer. 48, 40; 49, 22 kann dies natürlich nicht gerechtfertigt werden. Eher kann man sich auf Ez. 28, 14. 16 berufen; doch hat auch dort das Attribut הַסּוֹכֵךְ wenigstens nichts mit dem Hüten von Schätzen zu schaffen (gegen Then.). S. unten.

Stelle der Capporet tritt, so erhellt, daß sie dabei nicht, sofern sie die Gesetzestafeln enthält, sondern eben nur, sofern sie Ort der Gegenwart Gottes ist, in Betracht kommt. — Wenn ferner alle übrigen Cherubsbilder im Heiligtum sich anerkanntermaßen auf die Gegenwart Gottes in demselben beziehen, so hat die Annahme, ihre Flügelhaltung stelle sie als Beschützer und Wächter *des Gesetzes* dar, etwas Fremdartiges und der Analogie Widersprechendes. — Und endlich ist der Habitus der Cherubsgestalten im Allerheiligsten des Tempels nicht der von Hütern und Wächtern der *Bundeslade*; namentlich daß sie mit ihren Flügeln die ganze Breite des Allerheiligsten von einer Wand bis zur anderen einnahmen, bliebe dabei unerklärlich. Diese Flügelhaltung kann sich offenbar nicht ausschließlich und vorzugsweise auf die Bundeslade, sondern muß sich auf das ganze Allerheiligste, als die besondere Wohnstätte Gottes beziehen. Dann aber wird sich auch die der Cherube auf der Capporet nur darauf beziehen können, daß diese der Standort Gottes im Allerheiligsten ist.

Nun kann natürlich der erscheinende Gott selbst nicht Object einer *schützenden, schirmenden* Deckung durch die Cherubsflügel sein. Nur der *Ort* seiner Erscheinung als Heiligtum kann es sein. Diesen aber wird man in Anbetracht der Stelle Ez. 28, 14. 16[a]) vgl. Jes. 4, 5 f. in der That als Object schützender Deckung und Behütung anzusehen haben; und die Cherube demnach als *Hüter der heiligen Stätte, wo Gott gegenwärtig ist*, zunächst seines Standorts auf der Capporet, dann auch des ganzen Allerheiligsten[b]). Was sie als solche von dem

---

a) Man vgl. in Ez. 28 mit הַסּוֹכֵךְ V. 14. 16 den Ausdruck מִקְדָּשֶׁיךָ V. 18. Diese Heiligtümer sind hier ohne Zweifel Object des Deckens. — Die Vorstellung des Bergens im Schatten der Flügel ist dagegen keine zutreffende Analogie.

b) „Wächter des Heiligtums" erkannte auch *Hupfeld* (wie schon *Züllig*) in den salomonischen Cheruben. Die Bemerkung *Bährs* (a. a. O., S. 56): der israelitischen Gottesidee widerspreche nichts mehr, als daß Jehova Wächter und Hüter seines Thrones bedürfe, ist ganz unzutreffend. Von einem mit der israelitischen Gottesidee unvereinbaren *Bedürfen* ist natürlich nicht die Rede. Daß er sich aber zur Hut seines Heiligtums

Orte der göttlichen Gegenwart abzuhalten haben, ist die Profanation durch Unreine und Unberufene. Indem sie diese fern halten, wahren sie jener den Charakter der Heiligkeit.

Aber man reicht hiermit noch nicht aus. Bleiben wir zunächst bei den Cherubsgestalten des Tempels stehen, so ist zwar begreiflich, daß sie als Hüter des Allerheiligsten ihr Angesicht gegen das Heilige hin richten mußten, woher allein ein Unberufener kommen konnte. Dagegen findet ihre Flügelhaltung darin noch keine genügende Erklärung. Diese die ganze Breite des Allerheiligsten von einer Wand bis zur anderen einnehmenden Cherubsflügel wird man nur mit dem ebenfalls die ganze Breite des Allerheiligsten einnehmenden inneren Vorhang der Stiftshütte zusammenstellen können; und diese Combination wird augenfällig dadurch bestätigt, daß das von den Cherubsflügeln ausgesagte סכך על־הארון in Ex. 40, 3. 21 wesentlich in gleicher Weise auch von dem Vorhang ausgesagt ist. Das schützende Decken in seiner Anwendung auf den Ort der Gegenwart Gottes muß somit näher als ein Verhüllen gedacht werden (vgl. außer den angeführten Stellen Ex. 40, 3. 21 auch Klagel. 3, 44 f. und die סֻכָּה Gottes Ps. 18, 12; 76, 3. Hiob 36, 29). Die salomonischen Cherube verhüllen mit ihren Flügeln die Stelle des Allerheiligsten, wo Gott gegenwärtig ist, und entziehen ihn dem Anblick. Ihre Hüteraufgabe besteht besonders darin, daß sie den, der im Dunkel wohnen will (1 Kön. 8, 12), vor den vorwitzigen, zudringlichen Blicken Unberufener zu verwahren haben. Dies ist nöthig, damit dem Ort der Gegenwart Gottes der Charakter der Heiligkeit gewahrt bleibe. Die Cherubsgestalten im salomonischen Tempel stellen somit den im Heiligtum gegenwärtigen Gott als unschaubar und unnahbar[a]) dar[b]).

---

der Cherube bedient, widerspricht der israelitischen Gottesidee ebensowenig, als daß er die Hut der Stiftshütte den Leviten überträgt (Num. 8, 19; 1, 53), oder daß er sich zur Ausrichtung seines Willens der Engel bedient.

a) Die Unnahbarkeit wird durch die Verhüllung mit angedeutet, wie bei dem verhüllenden Vorhang offenbar ist; vgl. auch Klagel. 3, 44 f.

b) Ich freue mich, daß Bähr dies anerkannt hat. „Wenn“ — sagt er

Wird nun nicht dasselbe auch von den Cherubsgestalten auf der Capporet anzunehmen sein? Sie haben noch weniger als die salomonischen Cherube, den Habitus bloßer Wächter des Standorts Jehova's. Das wird jeder anerkennen, der die Richtung ihrer Gesichter beachtet und sich eine richtige Vorstellung über ihre Flügelhaltung und das räumliche Verhältnis der Gotteserscheinung zu ihnen gebildet hat. Augenscheinlich haben sie vielmehr dieselbe Bedeutung, wie die salomonischen Cherube, nur daß sich dieselbe hier nicht auf das ganze Allerheiligste, sondern auf den Standort Jehova's innerhalb desselben bezieht. Sie umgrenzen und umhüllen nämlich den Raum, innerhalb dessen Gottes Herrlichkeit sichtbar gegenwärtig ist; sie bilden so innerhalb des Allerheiligsten wieder eine Art von Gotteswohnung im engsten Sinn und stellen Gott ebenfalls als unschaubar und unnahbar dar. Hieraus erhält, was an ihnen als besonders charakteristisch hervorgehoben ist, seine einheitliche Erklärung, vor allem die Flügelhaltung, aber auch die einander und der Capporet zugewendeten Gesichter; denn es versteht sich, daß sie dem erscheinenden Gott nicht den Rücken zuwenden durften. Nur hieraus wird es aber auch überhaupt erst begreiflich, daß die Cherubsgestalten trotz der Grundsätze des Mosaismus auf dem Standort Gottes selbst angebracht wurden, und daß so nachdrücklich hervorgehoben wird: sie sollten untrennbar mit der Capporet verbunden sein, mit ihr ein Ganzes bilden [a]).

(a. a. O., S. 56) — „an unserer Stelle (1 Kön. 6) insbesondere ihrer Flügel gedacht wird, die sie über das ganze Allerheiligste ausbreiten, und mit denen sie namentlich den Thron überdecken, so hat dies seinen Grund darin, daß der hier Thronende in seiner Herrlichkeit (כבוד) als unsichtbar, oder vielmehr unanschaubar und unnahbar erscheinen sollte.“ Und „als Verkünder der Unnahbarkeit sollten sie den Blick nach außen zu richten“.

a) Wie man gegen die Annahme, daß in Obigem die Hauptbedeutung der Cherube des Heiligtums besteht, einwenden mag: die Cherube an den Wänden hätten ja nichts zu bedecken oder zu verhüllen (Bähr a. a. O., S. 56), begreife ich nicht. Denn es versteht sich doch wol von selbst, daß die als bloßer Schmuck, wenn auch als bedeutsamer, verwendeten Cherubsbilder die Idee nicht ebenso vollständig, als die Cherubs-

Weil also Gott unschaubar und unnahbar ist, müssen die Cherube die heilige Stätte, wo er in seiner Herrlichkeit erscheint, umgrenzen und umhüllen. Seine Unschaubarkeit und Unnahbarkeit ist aber eine unmittelbare Folge seiner Heiligkeit (vgl. 1 Sam. 6, 20. Jes. 6, 3. 5. Lev. 10, 3). Mit diesem Hauptmoment der Gottesidee des Mosaismus hängt die Vorstellung, daß der im Heiligtum gegenwärtige Gott von Cheruben umgeben ist, unmittelbar zusammen. Indem er als „der inmitten der Cherube Wohnende“ dargestellt ist, erscheint er als der Heilige[a]). In dieser Beziehung verdient Beachtung, daß in Ps. 99, wo Gott gleich zu Anfang mit ישב כרובים bezeichnet ist, das קדוש הוא dreimal als Hauptwort des Psalms wiederkehrt (V. 3. 5. 9). Auch vgl. man 1 Sam. 6, 20 mit Kap. 4, 4[b]).

Vom Begriffe der Heiligkeit Gottes aus fällt nun neues Licht auf die Cherubsvorstellung. Jene ist nach ihrem allgemeinsten Begriff der Gegensatz des Wesens Gottes zu dem der Creatur; und dieser Gegensatz macht sich in voller Energie geltend, sobald Gott der Creatur nahe kommt. Besonders bekommt der schwache, sterbliche, sündhafte Mensch seine Energie zu erfahren. Ihm ist die Nähe und der Anblick des Heiligen furchtbar und verderbenbringend. Wer Gott sieht oder ihm nahe kommt, muß sterben (vgl. Ex. 33, 20 u. a. Stellen). Jedoch erfolgt diese todbringende Wirkung nicht nach reiner Naturnothwendigkeit. Vielmehr

---

gestalten, zum Ausdruck bringen, sondern sie nur andeuten konnten, und daß ihre Andeutungen aus der Bedeutung jener ihre nähere Erklärung erhalten müssen.

a) Diesen Zusammenhang der Cherubsvorstellung mit der Heiligkeit Gottes hat schon Vatke erkannt. Vgl. dessen bibl. Theol. 1835, S. 327: „Die Cherubim waren ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart oder der Heiligkeit im älteren Sinne des Wortes . . . . Sie wehren den Zugang zum Göttlichen, verhüllen dasselbe mit ausgebreiteten Flügeln“ u. s. w.

b) Wenn das ישב הכרבים neben „Gott Israels“ steht, wie in 2 Kön. 19, 15 (Jes. 37, 16), liegt also in Beidem zusammen der Begriff קדוש ישראל. Auch an den Parallelismus von קדוש und dem nach Analogie des ישב הכרבים gebildeten יושב תהלות ישראל in Ps. 22, 4 sei hier erinnert.

ist sie von Gottes Willen abhängig. Daher trifft sie zwar den Unreinen und überhaupt den Unberufenen, nicht aber den, welchen Gott selbst dazu berufen und bevollmächtigt hat, ihm nahe zu kommen. Nur muß er die Bedingungen, an welche die Ermächtigung geknüpft ist, genau einhalten. Setzt er sich über sie hinweg, so wird Gottes Nähe für ihn ebenso verderblich, als für jeden anderen. Ja der Tod ist dann für ihn um so sicherer, weil Gott von denen, welche er näheren Verkehrs gewürdigt hat, am meisten verlangt, daß sie ihn in seiner heiligen Majestät respectiren (vgl. Lev. 10, 1 ff.; 16, 1 ff. Num. 16, 5. Jer. 30, 31). — Dabei ist aber auch für den Berufenen die Möglichkeit, Gott nahe zu kommen und ihn zu schauen, immer dadurch bedingt, daß Gott nicht in der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit erscheint, sondern dieselbe so weit verhüllt und seine übermächtige Kraft gleichsam so weit an sich hält, daß der schwache Sterbliche seine Nähe und seinen Anblick ertragen kann. Denn der Anblick seiner vollen Herrlichkeit wäre für jeden, selbst für den am höchsten begnadeten Moses (Ex. 33, 20 ff.) verderblich. Darum ist die persönliche Selbstoffenbarung Gottes immer mit einer Selbstverhüllung verbunden, die nicht bloß seine heilige Majestät gegenüber menschlicher Zudringlichkeit und Neugierde wahren, sondern auch die Nähe und den Anblick seiner Herrlichkeit für die zum Nahen und Schauen Berufenen erträglich machen soll. Dieselbe Verhüllung, die ihn einerseits als unnahbar und unschaubar darstellt, ermöglicht doch andererseits das Nahen zu ihm und das Schauen seiner persönlichen Manifestation. Auf diesen durch das ganze Alte Testament durchgehenden Anschauungen beruht es, daß die Herrlichkeit des erscheinenden Gottes gewöhnlich von der Wolkenhülle umgeben ist. Und ebenso auch die Vorstellung, daß der inmitten seines Volkes im Heiligtum wohnende Gott sich mit Cheruben umgibt, damit sie den Ort, wo seine Herrlichkeit gegenwärtig ist, umgrenzen und umhüllen.

Man wird also auch hier der Selbstverhüllung des erscheinenden Gottes jenen doppelten Zweck zuschreiben dürfen. Und in der That scheint die durch die Cherube bewirkte Umgrenzung und Umhüllung des Ortes der göttlichen Gegenwart auch dazu zu dienen, daß die

sonst unbegrenzte, schrankenlose, alles erfüllende und für die hinfällige Creatur verderbliche Herrlichkeit Gottes auf den dazu bestimmten Ort beschränkt bleibt und so verhüllt wird, daß ihre Nähe und Erscheinung für die zu Gottes Dienst berufenen Priester und weiterhin für das seiner Wohnung nahende Volk erträglich ist. Wenigstens legen die Berichte über den Einzug Jehova's in das Heiligtum diese Annahme nahe. Denn nach Ex. 40, 34 f. vgl. Num. 9, 15 wurde am Tag der Aufrichtung der Stiftshütte diese von der Wolke bedeckt und die ganze Gotteswohnung von der Herrlichkeit Jehova's erfüllt, so daß Moses dieselbe nicht zu betreten vermochte. Nicht anders ist es beim Einzug Jehova's in den Tempel, nur daß hier die Wolke, noch unmittelbarer mit der göttlichen Herrlichkeit verbunden, zugleich mit dieser das Haus erfüllt und die Priester am Betreten desselben hindert (1 Kön. 8, 10 f. 2 Chron. 5, 13 f.)[a]). Dagegen ist, nachdem einmal die Gotteswohnung bezogen ist, und Jehova, in der Wolke erscheinend (Lev. 16, 2) seinen Standort zwischen den Cheruben eingenommen hat, das Heilige und das Allerheiligste unter den von ihm festgesetzten Bedingungen für seine berufenen Diener zugänglich. Was liegt hier näher als der Schluß, daß die Cherube die Herrlichkeit des erscheinenden Gottes an der dafür bestimmten Offenbarungsstätte gleichsam einschränken und zusammenhalten sollen[b]), damit das Betreten des Heiligtums, damit überhaupt ein Nahen zu dem gegenwärtigen Gotte ermöglicht wird? Und wird dieser Schluß nicht dadurch bestätigt, daß selbst noch in Ezechiels Darstellung des Auszugs aus dem Tempel, während Gott seinen Sitz über den Cheruben zeitweilig verlassen hat, die Wolke den ganzen inneren Vorhof erfüllt, und, indem er an der Schwelle des Tempelhauses steht, dieses von der Wolke und jener vom Glanz

---

a) Uebrigens ist beidemal die Wolke nicht bloß Verhüllung der Herrlichkeit Gottes, sondern zugleich sichtbares Symbol ihrer Gegenwart, weshalb die Wirkung der letzteren auch von ihr ausgeht.

b) Auch dies liegt im Bereich des Begriffes סכך; vgl. Hiob 3, 23; 38, 8.

errlichkeit Jehova's erfüllt wird (Ez. 10, 3 f.)[a])? Somit es gerechtfertigt sein, wenn wir als Zweck der Umgrenzung Umhüllung des Ortes der göttlichen Gegenwart durch die ibe auch das ansehen, daß die Nähe und Erscheinung der ichkeit Gottes für die zum Nahen Berufenen erträglich n soll.

Ihre Hauptaufgabe ist indessen jedenfalls die, als Hüter des gtums dem Orte der göttlichen Gegenwart besonders durch üllung desselben den Charakter der Heiligkeit zu wahren und t auch Gott selbst die seiner heiligen Majestät entsprechende lung inmitten derer zu sichern, bei welchen er in seiner herab-nden Gnade Wohnung gemacht hat. Sie verhüllen Gottes lichkeit, um sie dem Blicke menschlicher Neugier und Zudring-eit zu entziehen; sie wachen darüber, daß kein Unreiner, Un-hnter und überhaupt kein Unberufener es wage, dem Heiligen aels zu nahen; aber auch darüber, daß der zum Nahen Be-ene in demütiger Scheu und Furcht vor dem Heiligen die Be-gungen, unter welchen er Zutritt erhalten hat, genau einhalte. haben sie dem himmlischen Könige bei seiner Herablassung zu em erwählten Eigentumsvolk seine heilige Majestät zu wahren. a es solcher Wahrung nur bedarf, wenn der im himmlischen iligtum Thronende zu den Menschen herabsteigt, so begreift es h, daß die Cherube im Alten Testament nur in der nächsten ngebung des auf der Erde gegenwärtigen und erscheinenden ottes vorkommen. — Als Wesen, denen jene Function übertragen , sind die Cherube in den Bildwerken auf der Capporet und im llerheiligsten des Tempels dargestellt. Die Cherubsgestalten be-ugen also, daß der Gott Israels der Heilige ist, und auch, in-em er inmitten seines Volkes seinen dauernden Wohnsitz nimmt,

a) Da die Cherube bei Ezechiel sich unterhalb der Wölbung befinden, auf welcher Gottes Thron steht, so paßt allerdings die in obiger Vorstellung für sie vorausgesetzte Function nicht recht zu ihrer Stellung. Man wird darum eine Nachwirkung der den Cherubsdarstellungen des Heiligtums entsprechenden Vorstellung über das räumliche Verhältnis der Cherube zu der Gotteserscheinung darin zu erkennen haben.

fort und fort als der Heilige sich erweist, und als der Heilig
anerkannt, geehrt und gefürchtet sein will. Aber auch in den Che-
rubsbildern auf den Teppichen und Vorhängen und an den Wänden
und Thüren des Heiligtums werden wir nunmehr nicht etwa bloß
im allgemeinen Symbole der Gegenwart Gottes erkennen, sondern
auch das angedeutet finden, daß der in dem Heiligtum gegenwärtig
Gott als „der inmitten der Cherube Wohnende“ unschaubar und
unnahbar und in seiner gnädigen Herablassung doch zugleich der
heilig Erhabene ist. Von selbst aber ist nun klar, warum die
Cherubsdarstellungen im Heiligtum für die Art der Gegenwart
und Erscheinung Gottes inmitten seines Volkes so charakteristisch
sind. Die Bezeichnung Gottes durch יושב הכרבים erinnert un-
mittelbar an ein Hauptmoment der Gottesidee des Mosaismus;
erinnert an das קָדוֹשׁ אֲנִי יהוה אֱלֹהֵיכֶם, und damit auch an die
entsprechende Forderung קְדֹשִׁים תִּהְיוּ.

Die besondere Bedeutung und Function, welche den
Cheruben im Heiligtum als der Wohnstätte Gottes zukommt, haben
wir festgestellt. Sehen wir nunmehr zu, was sich weiter über die
ursprüngliche althebräische Cherubsvorstellung ermitteln läßt.

Wir haben jetzt einen Zug in den Beschreibungen der Cherubs-
gestalten in's Auge zu fassen, der in dem Bisherigen seine volle
ausreichende Erklärung noch nicht gefunden hat. Die Cherube um-
grenzen und umhüllen die Stätte der göttlichen Gegenwart mit
ihren Flügeln. Warum müssen ihnen dazu gerade **Flügel** dienen?
Offenbar sind ihnen diese nicht erst wegen der Function, die sie
hier zu erfüllen haben, beigelegt. Diese erklärt nur die Flügel-
haltung, nicht aber das Geflügeltsein selbst. Wir haben also hierin
etwas zu erkennen, was für die Cherube an sich, abgesehen von
ihrer besonderen Bedeutung und Function im Heiligtum, charakte-
ristisch ist. Sagen doch auch die Beschreibungen nicht erst, daß
die Gebilde mit Flügeln ausgestattet werden sollten, sondern sie
setzen einfach voraus, daß man sich die Cherube nicht anders als
geflügelt vorzustellen gewohnt sei. Und damit stimmt überein, daß,
in welcher Umgebung sie auch vorkommen, und welche Functionen

hnen auch übertragen sein mögen, sie überall geflügelt erscheinen, während die Engel im Alten Testament ebenso constant ungeflügelt ind. Es ist schon bemerkt worden, daß dies Attribut die Cherube icht ganz allgemein „als überirdische, nicht an die irdischen Schranken es Raumes gebundene Wesen“ kennzeichnen kann. Seine wirkliche edeutung erhellt theils aus der sonstigen Verwendung der Flügel n der alttestamentlichen Symbolik, theils aus anderen Aussagen ber die Cherube selbst. — Das von den Vögeln des Himmels ntlehnte Bild der Flügel bezeichnet nach dem durch seinen Ursprung on selbst gegebenen, nächsten Sinne die Fähigkeit des Fliegens, . h. der an den Erdboden nicht gebundenen, freiesten, leichtesten, chnellsten, in weite Fernen tragenden Bewegung; wobei es je nach em Zusammenhang bald vorzugsweise nur auf den allgemeinen Begriff unbehindertster, weittragender Schnelligkeit (Deut. 28, 49. 2 Sam. 1, 23. Ps. 55, 7; 139, 9. Jes. 40, 31; 60, 8. Offenb. 12, 14), bald daneben auch auf die besondere Vorstellung der Bewegung über die Erde hin durch die Luft („Flügel des Windes“ Ps. 18, 11; 104, 3. Hos. 4, 19; בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם Sach. 5, 9 vgl. Ez. 8, 3) ankommt, bald auch die Fähigkeit, sich vom Erdboden himmelwärts aufzuschwingen (Spr. 23, 5 vgl. auch Jes. 40, 31. Ps. 139, 9), besonders hervortritt[a]). — Hiermit haben wir nun das andere älteste Zeugnis über die Cherubsvorstellung der Hebräer zusammenzuhalten, die Stelle Ps. 18, 11, wo der zu einem Gerichtsact vom Himmel zur Erde herniederkommende Gott auf dem Cherub fährt und fliegt. Wir

---

a) Die schnellen, weittragenden Adlerflügel in Ex. 19, 4. Deut. 32, 11 sind zugleich Mittel zum starken, sicheren, wohlbehütenden Forttragen der Jungen. In Jer. 48, 40; 49, 22 besteht der Vergleichungspunkt darin, daß der königliche Aar seine mächtigen Flügel über der Beute ausbreitet, um sich in schnellem Herabstürzen (Hab. 1, 8) derselben sicher zu bemächtigen. Nach diesen Stellen hat man auch das Bild der Adlerflügel in Dan. 7, 4 zu deuten. Unrichtig ist die Meinung Lämmerts (a. a. O., S. 594 f.), die Flügel seien Bild der Stärke. — In einer anderen Reihe von Stellen (vgl. S. 33) sind die Flügel Bild des Schutzes und der zärtlichen Fürsorge auf Grund der Vorstellung des seine Jungen unter seinen Flügeln bergenden und hegenden Vogels.

sehen auch hier den Cherub in der nächsten Umgebung des i
eigener Person erscheinenden Gottes; aber er hat eine ande
Function. Gott bedient sich seiner wie eines lebendigen Wagen
um auf ihm fliegend sich zur Erde hernieder und über der Er
hin zu bewegen. Dieser Vorstellung entsprechend erscheinen d
Cherube auch bei Ezechiel (Kap. 11, 22 f. vgl. 1, 19 ff.; 10, 16 ff
in Verbindung mit den von ihrem Geist bewegten Rädern als d
Träger und Fortbeweger des über ihnen thronenden Gottes. Offe
bar sind also die Cherube Wesen, mittelst deren sich Go
bei seinen persönlichen Manifestationen vom Himme
her zur Erde herab, von der Erde himmelwärts un
auf oder über der Erde hin und her bewegt; und da
ständige Attribut der Flügel bezieht sich ursprünglich auf die
ihnen obliegende Function und stellt sie als Wesen dar, denen da
Vermögen der freiesten und schnellsten Bewegung durch den Wel
raum, erdwärts und himmelwärts und über der Erde hin und he
eigen ist. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Cherub i
Ps. 18, 11 geradezu vogelartig gedacht ist, und daß man dari
die älteste Vorstellung zu erkennen hat. — Auch von hier aus b
greift sich nun, daß die Cherube im Alten Testament nur in d
Umgebung des auf der Erde erscheinenden Gottes vorkomme
denn nur im Falle persönlicher Erscheinungen Gottes auf der Er
kann auch diese Function zur Ausübung kommen[a]). Zugleich e
hellt jetzt der Grund, aus welchem die Cherubsbilder und Cherub
gestalten des Heiligtums überhaupt Symbole der göt

---

a) Hupfeld hat zwar eingewendet: Die Flügel der Cherube könnten g
rade darum ursprünglich nicht die ihnen oben zugeschriebene Bede
tung haben, weil die Cherube keine Himmelsbewohner seien; den
seien sie dies nicht, so könne Gott auch nicht mittelst ihrer vom Himme
zur Erde herabfahren. Aber man darf bei derartigen Vorstellungen natür
lich keine folgerichtige, alle Consequenzen ziehende Ausbildung voraus
setzen; und so ist auch hier nicht zu folgern, daß die Cherube, um obig
Function erfüllen zu können, Himmelsbewohner sein müßten. Ein an
derer Einwand Hupfeld's, daß den Cherubsflügeln schon eine ander
Bedeutung, die des Deckens und Verhüllens, gegeben sei, findet in obige
Ausführung seine Erledigung.

lichen Gegenwart sind. Sie sind es, weil sich mit dem Cherub unmittelbar die Vorstellung verknüpft, daß Gott mittelst desselben zur Erde herniedergekommen und auch selbst da gegenwärtig ist, wo sich die lebendigen Träger seiner Herrlichkeit befinden. — Wir haben hiermit offenbar die Bedeutung der Cherubsvorstellung gewonnen, welche bei ihrer besonderen Anwendung im Heiligtum schon vorausgesetzt wird. Die Cherube sind zuerst und zunächst die lebendigen Träger des persönlich auf der Erde erscheinenden Gottes; darum sind sie Symbole seiner Gegenwart, und wegen dieser ihnen eigentümlichen Function sind die Flügel ein ihnen wesentliches, ständiges Attribut. Nachdem aber Gott einmal in das Heiligtum herabgekommen ist, will er bleibend darin Wohnung machen. Die Function der Cherube, der sie ursprünglich ihre Ausstattung mit Flügeln verdanken, ist vollführt. Bleiben sie auch nun noch in der nächsten Umgebung des im Heiligtum wohnenden Gottes, so können ihre Flügel einem anderen, auf Gottes dauernde Gegenwart inmitten seines Volkes bezüglichen Zwecke dienen. In Bezug auf diese aber kommt den Cheruben eine zweite Function zu, die von Hütern der heiligen Stätte der göttlichen Gegenwart; und so dienen ihnen nun die Flügel dazu, diese Stätte zu umhüllen und Gott in seiner Herrlichkeit als unschaubar und unnahbar darzustellen.

Es fragt sich nun, ob wir etwa durch die Beziehung der Cherubsbilder des Heiligtums zu anderen symbolischen Gebilden in ihrer Umgebung noch weitere Aufschlüsse zu gewinnen vermögen. Im Allerheiligsten sowol der Stiftshütte als des Tempels finden wir freilich außer den Cherubsgestalten kein anderes Symbol; und ebensowenig ist in der Beschreibung der Teppiche und des inneren Vorhangs der Stiftshütte ein anderer Bilderschmuck erwähnt. Dagegen kommen auf den inneren Wänden und den Thüren des salomonischen Tempels zu den Cherubsbildern noch Palmen und Blumenwerk hinzu (1 Kön. 6, 18. 29. 32. 35), jene wahrscheinlich so, daß immer ein Palmbaum zwischen zwei Cheruben stand (nach Ez. 41, 18 ff.), dieses wol in Form von Guirlanden (vgl. 2 Chron. 3, 5) angebracht. Außerdem waren die Seitenfelder der zehn im inneren Vorhof stehenden ehernen Wagengestelle,

auf welchen die Opferwaschbecken ruhten, mit Bildern von Löwen, Rindern und Cheruben und mit Kränzen oberhalb und unterhalb der Löwen und Rinder, und ebenso die Halter und Felder ihrer Aufsätze, je nachdem es der Raum erlaubte, mit Cheruben, Löwen und Palmen und ringsumlaufenden Kränzen geschmückt (1 Kön. 7, 29. 36). Wie ist diese Zusammenstellung zu erklären? und was darf aus ihr gefolgert werden? Bähr (Der salomon. Tempel, S. 120 f. und a. a. O., S. 55) betrachtet die Palmen als die vornehmsten Repräsentanten des vegetativen Lebens und das Blumenwerk als Symbol der Lebensfülle, so daß beiderlei Schmuck dazu dient, die Wohnung Jehova's als eine Stätte des Lebens zu kennzeichnen. Dürfte man nun den Cherub mit ihm als anima animantium, als den Complex und Repräsentanten des höchsten geschöpflichen Lebens betrachten, so wäre die Verbindung der Cherube mit den Palmen und dem Blumenwerk einfach erklärt, und es läge all diesem Schmuck eine einheitliche symbolische Idee zu Grunde. So hat denn auch Hengstenberg (a. a. O., S. 266 ff.) diese Zusammenstellung als Argument für jene Ansicht über die Bedeutung des Cherubssymbols geltend gemacht. Und mit noch größerem Schein beruft er sich (a. a. O., S. 265) für dieselbe auf die angeführte Zusammenstellung der Cherube mit Löwen und Rindern. Zwar gibt er zu, man müsse aus dieser schließen, daß die salomonischen Cherube nicht, wie die Ezechiels, selbst schon ein Löwen- und Stiergesicht gehabt[a]); aber

a) Hupfeld hat diese Folgerung bestritten; das וּכְרוּבִים in 1 Kön. 7, 29 ist nach ihm „ein zusammenfassender Ausdruck" für die vorher genannten Löwen und Rinder, wie oft das Allgemeine mit dem Besonderen zusammengestellt werde. Er beruft sich darauf, daß im 2. Halbvers nur Löwen und Rinder genannt werden, und in V. 36 bloß Löwen nebst Palmen neben den Cherubim, womit er zusammenhält, daß nach Ez. 41, 18 die Palmen zwischen je zwei Cheruben standen, und daß ihnen nach V. 19 auf der einen Seite ein Menschen- und auf der anderen ein Löwengesicht zugekehrt war. Ebenso hat schon Villalpandus (bei Spencer, S. 856) jenes וּכְרוּבִים erklärt. Die Stelle bewiese dann gerade die Composition des Cherubs aus den Gestalten der vier Lebewesen. Allein 1 Kön. 7, 36 beweist vielmehr, daß auch in V. 29 die Cherube etwas

auf der anderen Seite sei sie auch ein Beweis dafür, daß die Löwen und Stiere in innerer Verwandtschaft mit den Cheruben stehen, wie dies wirklich der Fall sei, wenn in letzteren die lebendigen Geschöpfe der Erde symbolisch zusammengefaßt sind. Auf dasselbe läuft es im wesentlichen hinaus, wenn Bähr (wie schon Spencer, S. 856) die Löwen und Stiere nur für „vereinzelte Bestandtheile des Cherubs" erklärt, „wie ja auch Offenb. 4, 6 f. alle vier getrennt vorkommen". — So hätten wir denn hier noch einen überraschenden Aufschluß über die Cherubsvorstellung gefunden, einen bisher in den Beschreibungen der Cherube des Heiligtums vergeblich gesuchten Anhaltspunkt für die Ansicht, daß dieselben ideale Repräsentanten der lebendigen Creaturen auf der Erde sind, und daß darum auch die ezechiel'sche Composition ihrer Gestalt gerade den idealen Kern der altüberlieferten Vorstellung auf's genaueste und treffendste veranschaulicht, obschon dieselbe bei den Cheruben des Heiligtums nicht schon vorausgesetzt werden darf.

Allein wenn wir bedenken, daß die Palmen und das Blumenwerk nur eine bei der Stiftshütte noch fehlende spätere Zuthat zu dem Schmucke des Nationalheiligtums sind, und daß die Verbindung von Cheruben, Löwen und Rindern nur am Schmuck eines auch erst von Salomo neu hinzugefügten, nebensächlichen Vorhofsgeräths sich findet, also an einer sehr untergeordneten Stelle, wo der freien Verwendung künstlerischer Embleme größerer Spielraum gelassen war, so muß dies Fundament viel zu unsicher erscheinen, als daß man so gewichtige Folgerungen darauf bauen könnte. Ich möchte zwar den Palmen und dem Blumenwerk nicht

Besonderes neben den Löwen und Rindern sein müssen, und es muß also in der im Text nicht näher angegebenen Anordnung der drei verschiedenen Bilder begründet sein, daß die Kränze nur über und unter den Löwen und Rindern sich befanden (wie man dies z. B. natürlich finden wird, wenn man annimmt, daß je ein menschengestaltiger Cherub zwischen einem Löwen und einem Rind stand). Josephus (Antt. VIII, 3, 6) denkt sich die Cherube neben den Löwen und Stieren als adlergestaltig, andere, wie Spencer (S. 856), besser als geflügelte Menschengestalten.

mit Hupfeld [a]) alle symbolische Bedeutsamkeit absprechen; aber das ist sehr die Frage, ob wirklich allen nebeneinander vorkommenden Gebilden ein und dieselbe symbolische Idee zu Grunde liegt. — Die Palmen mögen allerdings die Stätte, wo Gott gegenwärtig ist, nicht bloß zieren (vgl. Jes. 60, 13), sondern auch als eine Stätte des Lebens kennzeichnen; sie mögen hindeuten auf die frischgrünende Lebensfülle und ausdauernde Lebenskraft, deren Quelle die Gnadengegenwart Gottes ist, auf das herrliche Wachsen und Gedeihen des Volkes, in dessen Mitte Gott Wohnung gemacht hat, und der Gerechten, die er seiner Gemeinschaft würdigt (Ps. 92, 13 f. vgl. Hos. 14, 6 ff. Sir. 24, 14). Und dieselbe Bedeutung mag man auch dem Blumenwerk geben. — Aber der Schluß: also sind auch die mit den Palmen verbundenen Cherube im salomonischen Tempel, und ebenso dann auch die ihnen gleichartigen Cherube an den Teppichen und dem inneren Vorhang der Stiftshütte symbolische Repräsentanten des animalischen Lebens, welche die Gotteswohnung als Lebensstätte kennzeichnen, wäre ein handgreiflicher Fehlschluß. Denn nicht die Bedeutung einer solchen späteren Zuthat, sondern allein die der Cherubsgestalten im Allerheiligsten darf bei der Erklärung der Cherubsbilder der Stiftshütte maßgebend sein. Nun haben wir gesehen, daß diese Symbole der Gegenwart Gottes sind, zugleich aber auch Gottes Unschaubarkeit und Unnahbarkeit und damit seine Heiligkeit andeuten. Halten wir

---

a) Er bemerkt zu S. 17 f. meiner Schrift „De nat. et not. symb. Cher.": „Die Palmen haben, wie Granaten, Blumen und dergleichen Zieraten aus dem Gewächsreich in der plastischen Kunst aller Völker, keinen symbolischen, sondern bloß ästhetischen oder künstlerischen Charakter, als zur Verzierung dienend. Ebenso die Cherube und andere Thiergestalten auf den Waschbecken vor dem Tempel, wie Anm. 24 von den Löwen und Stieren anerkannt ist . . . Können aber die Cherube hier, nach Analogie der Stiere und Löwen, sowie der Palmen, nur der Verzierung dienen, so ergibt sich daraus ein Schluß auf die gleiche Bedeutung der Cherubsbilder an den Wänden und Thüren, ebenfalls zusammen mit Palmen und Blumen, und folglich auch auf die in dem Byssusteppich der Stiftshütte (vgl. die babylonischen Teppiche und Vorhänge im Belustempel mit mythischen Thiergestalten in gefärbter Wolle oder Seide eingewirkt; Münter, Religion der Babylonier, S. 63 f.)."

nun, wie wir müssen, diese Bedeutung auch für die den Palmen zur Seite stehenden Cherubsbilder des salomonischen Tempels fest, so findet durch diese Verbindung der Gedanke seine symbolische Darstellung, daß die in den Palmen versinnbildete Lebensfülle in der Gnadengegenwart Gottes ihren Ursprung hat, aber nur dem zu Theil wird, den der Heilige zu sich nahen läßt [a]). — Was aber den Bilderschmuck der Wagengestelle betrifft, so spricht Bähr den letzteren selbst, und damit auch ihren Bildwerken eine besondere symbolische Bedeutsamkeit ab; nur um ihre Beziehung zum Altar und dem Tempelhaus anzudeuten, seien sie mit den bedeutsamen Tempelinsignien: Cheruben, Palmen und Blumengebilden, geschmückt. Ohne Zweifel hat er hierin Recht [b]). Dann aber kann man auch nicht voraussetzen, daß die verschiedenen Bilder vermöge einer einheitlichen symbolischen Idee in innerer Beziehung zu einander stehen, womit die Folgerungen aus der Zusammenstellung der Cherube mit den Löwen und Stieren allen Boden verlieren. Vielmehr sind bei der hier stattfindenden freieren Verwendung künstlerischer Embleme die Rinder wol von den zwölf Rindern, die als Hauptopferthier der zwölf Stämme zu Trägern des ehernen Meeres gemacht waren (1 Kön. 7, 25. 44), herübergenommen,

---

a) Eine Analogie dazu darf man vielleicht in der Verbindung von Granatäpfeln und Glöckchen am Saum des hohepriesterlichen Rockes finden. Denn die letzteren sollen nach Ex. 28, 35 sowol bei Eintritt des Hohepriesters in das Allerheiligste als beim Verlassen desselben durch ihren Klang (für Gott, vgl. Ex. 28, 12. 29) ein Erinnerungszeichen daran sein, daß der Hohepriester von Gott selbst dazu bevollmächtigt und berufen ist, ihm als Vertreter der Gemeinde zu nahen, und ihn so vor der für den Unberufenen todbringenden Wirkung der Nähe Gottes bewahren. Die Granatäpfel aber sind ein in den Religionen des Altertums sehr gebräuchliches Symbol der Lebensfülle. Wenn also den letzteren überhaupt eine symbolische Bedeutung zukommt, so scheint der Verbindung beider ein ähnlicher Gedanke zu Grunde zu liegen, wie der Verbindung von Palmen und Cheruben.

b) Die De nat. et not. symb. Cherub., p. 17 sq. ausgesprochene Meinung, daß sich die Cherubsbilder auf die Heiligkeit des in den Becken zu waschenden Opferfleisches (um derenwillen es theilweise von niemanden, außer den Priestern, berührt werden durfte) beziehen, sei hier ausdrücklich zurückgenommen.

was um so näher lag, da in den auf den Wagengestellen befindlichen Becken das Opferfleisch gewaschen wurde (2 Chron. 4, 6). Damit wäre denn, wenn man will, auch die Beziehung dieser fahrbaren Waschbecken zu dem ehernen Meer angedeutet. Die Löwen aber mögen als ein zwar im Heiligtum nicht weiter verwendetes, aber sonst vielgebrauchtes Symbol königlicher Herrschermacht hinzugefügt sein, da ein solches Thronemblem (vgl. 1 Kön. 10, 19 f.) auch an Wagen, die zum Dienst des Gottkönigs bestimmt waren, nicht unpassend erscheinen mochte. Vielleicht hat auch der Gedanke, daß die Cherube Träger des auf der Erde erscheinenden Gottes sind, ihre Zusammenstellung mit dem Thronemblem der Löwen und den als Träger des ehernen Meeres (wie auch als Zugthiere zur Fortbewegung heiliger Geräthe; vgl. Num. 7, 3. 2 Sam. 6, 6. 1 Sam. 6, 7) verwendeten Rindern veranlaßt. Tiefere in der Einheit einer symbolischen Idee begründete Beziehungen der Gebilde zu einander sind hier um so weniger zu suchen, da ähnliche Zusammenstellungen von Löwen und Rindern mit geflügelten Phantasiegeschöpfen auf den Bildwerken des Altertums häufig vorkommen.

Die Ansicht, die Cherube seien ideale Repräsentanten der lebendigen Creaturen auf der Erde, hat demnach in den ältesten Zeugnissen über die Cherubsvorstellung keinen irgend zuverläßigen Anhaltspunkt. Ihre völlige Unhaltbarkeit aber ergibt sich, wenn wir sie mit unseren bisher gewonnenen Ergebnissen vergleichen. — Man meint die Cherubsgestalten im Allerheiligsten durch die Bemerkung zu erklären: sofern in den Cheruben alles geschöpfliche Leben individualisirt ist, sind sie die nächsten, unmittelbaren Zeugen der Schöpfermacht und Schöpferherrlichkeit Gottes, das faktische Lob und der höchste Preis derselben, und umgeben darum den Thron Gottes, ja gehören selbst wesentlich zum Thron oder bilden denselben. Aber ist denn dies wirklich eine genügende Erklärung? Man sollte doch meinen: Repräsentanten der lebendigen Wesen auf Erden gehören, gemäß der scharfen Sonderung des überweltlichen heiligen Gottes von der Creatur, welche das israelitische Gottesbewußtsein bei dem Glauben, daß sich in der Schöpfung Gottes Herrlichkeit offenbart, immer festhält, nicht auf die Cap-

poret, sondern — wenn sie überhaupt im Allerheiligsten eine Stelle finden können — etwa in anbetender Sellung vor die Capporet. Gesetzt aber, sie seien als Träger Gottes auf die Capporet gestellt, um die Idee auszudrücken, daß Gott auf und über der seine Herrlichkeit offenbarenden Schöpfung throne, so wäre damit doch immer nicht zu reimen, daß sie Repräsentanten der lebendigen Creaturen sein sollen. Denn es wird von Gott wol gesagt, daß der Himmel sein Thron sei (Jes. 66, 1), und daß er über dem Erdkreis throne (Jes. 40, 22); aber nirgends kommt die abenteuerliche Vorstellung vor, daß er auf den die Welt bevölkernden Lebewesen throne. — Man könnte zwar als Analogie dazu, daß Repräsentanten der lebendigen Creaturen Träger des auf Erden erscheinenden Gottes sind, allenfalls das Bild der Schlachtrosse Gottes anführen (Hab. 3, 8. 15 vgl. 2 Kön. 2, 11 f.; 6, 17. Ps. 68, 18), wobei übrigens Gott nicht auf den Rossen reitend, sondern auf dem von ihnen gezogenen Kriegswagen fahrend gedacht ist. Doch wäre diese Analogie darum keine entsprechende, weil es sich hier nicht um eine Vorstellung, die in der religiösen Symbolik ihre feste Stelle einnimmt, sondern nur um ein von der menschlichen Kriegführung entlehntes Dichterbild handelt. — Ganz unbegreiflich aber wäre es, wie den Cheruben als Repräsentanten der lebendigen Creaturen die andere (von Bähr wenigstens für die salomonischen Cherubsgestalten zugestandene) Function zukommen könnte, als Hüter des Heiligtums die Stätte, wo Gottes Herrlichkeit gegenwärtig ist, zu umhüllen, und dadurch Gott als unnahbar und unschaubar und eben damit als den Heiligen darzustellen. Wo wäre eine Analogie dafür zu finden, daß zu solchem Zweck lebendige Creaturen verwendet werden? Und wie könnten sie dazu verwendet werden, da es sich bei jener Unnahbarkeit und Unschaubarkeit Gottes gerade um den Gegensatz seines Wesens zu dem der Creatur handelt? Daher glaube ich nun mit voller Bestimmtheit sagen zu dürfen: die Cherube können nach der ursprünglichen, altisraelitischen Vorstellung keine idealen Repräsentanten der lebendigen Geschöpfe auf Erden gewesen sein.

Suchen wir in den alttestamentlichen Beschreibungen von Theophanien nach einem Analogon, das denselben zwei Zwecken dient,

welche die Cherube zu erfüllen haben, so bietet sich gar kein anderes dar, als die blitzschwangere **Wetterwolke**, in welcher Gott schon bei dem Urbild aller Theophanien, auf dem Sinai erschien (Ex. 19, 9. 16; 24, 15 ff. Deut. 4, 11; 5, 19), und welche von daher zum stehend wiederkehrenden Zug aller Beschreibungen von Gotteserscheinungen und zum Symbol der Gegenwart Gottes geworden ist [a]). Sie kommt vor als ein vom Sturmwind getriebener Wagen, auf welchem Gott einherfährt (Ps. 104, 3. Jes. 19, 1 vgl. Ps. 18, 10. Nah. 1, 3. Dan. 7, 13); am gewöhnlichsten aber dient sie als Verhüllung des feurigen Lichtglanzes Gottes, und zwar nicht bloß um die Nähe und Erscheinung Gottes in seiner Herrlichkeit für die Creatur erträglich zu machen, sondern vorzugsweise auch um die Unschaubarkeit und Unnahbarkeit des heiligen und majestätischen Herrn der Welt zu wahren. Warum gerade die Wetterwolke die für diesen Zweck passendste Umhüllung ist, ist leicht zu sehen. Sie stellt, wie in der Beschreibung der Theophanie auf dem Sinai besonders deutlich hervortritt, Gott zugleich als den **Herrn der Natur**, als den Donnergott, der über Sturm und Wetter, über Wolken und Winde, über Donner und Blitz verfügt, dar. Die Heiligkeit Gottes nämlich als der Gegensatz seines Wesens zu dem der Creatur, also als ein zunächst negativer Begriff hat zu ihrem positiven Correlat den Begriff seiner **Herrlichkeit** [b]), die der eigentliche Grund ist von der ihn für die Creatur unschaubar und unnahbar machenden Energie seiner Heiligkeit. Diese seine Herrlichkeit aber offenbart sich, wie überhaupt in der Natur, so insbesondere im Gewitter am majestätischsten und furchtbarsten. Daher ist die blitzschwangere Wetterwolke da, wo es gilt die Unschaubarkeit und Unnahbarkeit des erscheinenden Gottes zu wahren, die passendste Verhüllung seiner Wesensherrlichkeit.

Mit dieser einzigen vom Alten Testament dargebotenen Analogie der den erscheinenden Gott umhüllenden und ihn tragenden Wetterwolke die Cherube zusammenzustellen, haben wir guten Grund.

---

a) Vgl. die Belege De nat. et not. symbol. Cherub., p. 15 sq.

b) Vgl. über den Zusammenhang beider Begriffe Jes. 6, 3. Ex. 15, 11. Lev. 10, 3. Ez. 28, 22.

Nicht nur daß beide bei den Erscheinungen Gottes denselben Zwecken dienen, berechtigt uns dazu. Bei dem urbildlichen Verhältnis, in welchem die Gotteserscheinung auf dem Sinai zu allen anderen Theophanien steht, ist es mehr als wahrscheinlich, daß auch die Vorstellung von seiner Erscheinung im Heiligtume, über der die zwei Tafeln, d. i. die Urkunden des auf dem Sinai promulgirten Gesetzes enthaltenden Bundeslade, jenem Urbilde correspondirt; wie denn auch die Capporet, wie oben gelegentlich bemerkt worden ist, dem sapphirglänzenden Boden unter den Füßen des auf dem Sinai erscheinenden Gottes (Ex. 24, 10) entspricht. Mit den Cheruben aber, welche die Stätte der göttlichen Gegenwart umhüllen, kann man in den älteren Beschreibungen jener urbildlichen Theophanie nichts anderes zusammenstellen als die blitzschwangere Wetterwolke, welche die Gotteserscheinung umhüllt. Obschon diese auch an der Wolke auf der Capporet (Lev. 16, 2), der Wolkensäule, in welcher Gott am Eingang der Stiftshütte erscheint (Ex. 33, 9 f. Num. 12, 5. 9 f. Deut. 31, 15) und der die Stiftshütte überdeckenden Wolke (Ex. 40, 34 ff. Num. 9, 15 ff.; 10, 11 f. 34; 17, 7) ihr Analogon hat, wird man darum doch annehmen müssen, daß die Cherube ursprünglich in einer näheren Beziehung zu ihr stehen [a]). Es verdient in dieser Beziehung auch einige Beachtung, daß in ähnlicher Ausdrucksweise das Reden Gottes auf dem Sinai als aus der Mitte der Wolke (Ex. 24, 16), das in der Stiftshütte als von dem Ort zwischen den Cheruben her (Ex. 25, 22. Num. 7, 89) erfolgend bezeichnet wird. — Noch gewichtiger ist ein anderer aus Ps. 18, 11 sich ergebender Beweis. Denn hier ist der Cherub, auf welchem Gott fährt und fliegt, geradezu zusammengestellt mit den Flügeln des Windes, auf welchen er schwebt; muß also etwas Aehnliches darstellen; und wenn man nun beachtet, wie alle Züge der dort geschilderten Theophanie auf die Vorstellung

---

a) Dies hat auch Lämmert a. a. O., S. 589 ff. aus obigem Grunde anerkannt. Er betrachtet die Cherube als Symbole der Wolke und des Feuers, die „von Anfang des Wüstenzugs an bis zum Ende, am augenfälligsten, bei der Gesetzgebung, die kosmischen Hüllen und Träger der Herrlichkeit des Herrn“ waren.

des Gewitters zurückgehen, und damit zusammenhält, daß in der Parallelstelle Ps. 104, 3 den Windesflügeln im Parallelglied der Wolkenwagen entspricht, so wird man zugeben müssen, daß sich in dieser Psalmstelle mit dem Cherub die Vorstellung der Wetterwolke verbindet [a]). — Auch wirft diese nähere Beziehung der Cherube zu der Gott umhüllenden oder tragenden Wetterwolke Licht auf die Verbindung der Gottesbezeichnungen יהוה צבאות und ישב הכרבים in 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2 und Jes. 37, 16. Denn die Umhüllung der Wetterwolke stellt Gott, wie oben bemerkt wurde, zugleich als den Herrn der Natur dar, der über Wolken und Sturm, Donner und Blitz verfügt. Der Name יהוה צבאות aber bezeichnet Gott als den Herrn des sichtbaren (Sterne) und des unsichtbaren (Engel) Himmelheeres und erinnert damit zugleich an die Herrschermacht des überweltlichen Gottes über die gesamte sichtbare und unsichtbare Schöpfung (vgl. Am. 4, 13; 9, 5. Jes. 54, 5. Jer. 10, 16). Vermöge der Beziehung der Cherubsvorstellung zu der Wetterwolke besteht also eine innere Verwandtschaft zwischen jenen beiden Gottesbezeichnungen, die ihre Verbindung ausreichend erklärt [b]).

Steht nun aber einmal die innere Beziehung und Verwandtschaft der Cherubsvorstellung mit der theophanischen Wetterwolke fest, so darf man wol noch einen Schritt weiter gehen und die Vermuthung wagen, daß jener ursprünglich die Vorstellung von dieser zu Grunde liegt. Denn der Doppelzweck, welchen

---

a) Selbst Hupfeld, der auf Grund seiner früher mitgetheilten Bemerkungen entschieden in Abrede stellte, daß die Cherube die Herrlichkeit des erscheinenden Gottes zu verhüllen haben, und darum auch die Zusammenstellung derselben mit der theophanischen Wolke bestritt, konnte doch nicht umhin, im Psalmencommentar zu d. St. zu bemerken: „so daß der Cherub hier entweder den Sturmwind (Calv.) oder die Wolken (vgl. 104, 3) darstellt".

b) Uebrigens ist die Bezeichnung Gottes als Herr der himmlischen Heerscharen in den angeführten Stellen dadurch veranlaßt, daß es sich um Gottes kriegerisches Einschreiten gegen seine Feinde handelt. In 1 Sam. 4, 4 und Jes. 37, 16 ist dies von selbst klar. In Bezug auf 2 Sam. 6, 2 aber vgl. meine Bemerkungen in Hupfelds Psalmencommentar, 2. Aufl., zu Ps. 24, Bd. II, S. 97 f.

jene Wetterwolke zu erfüllen hat, erklärt sich ganz einfach aus ihrer natürlichen Beschaffenheit; die entsprechende Doppelaufgabe der Cherube dagegen hat an sich und besonders in ihrer Verbindung etwas Auffallendes, das sie nur auf Grund jener Annahme verliert. Man hat sich die Sache dann näher so zu denken: die Wetterwolke, welche die erscheinende Gottheit trägt und umhüllt, ist schon in vorgeschichtlicher Zeit von der lebendigen Phantasie des Volkes auch als lebendiges Wesen (ζῶον), als Cherub aufgefaßt worden. Dabei ist das Phantasiegeschöpf wol ursprünglich vogelartig gedacht worden, was jedenfalls das Nächstliegende und Natürlichste war, und erst in der Folge, vielleicht vermöge des Einflusses der Engelvorstellung, als geflügelte Menschengestalt [a]). Diesen Wesen schrieb man wesentlich dieselben Functionen zu, wie sie die Wetterwolke bei Gotteserscheinungen erfüllt. Dabei hatten die Israeliten aber schon frühzeitig kein Bewußtsein mehr von jenem Ursprung der Cherubsvorstellung, weshalb auch ein anderes Symbol, dessen Grundlage ebenfalls jene Wetterwolke ist, die Wolkensäule noch besonders neben die Cherube gestellt werden konnte (wie Lev. 16, 2) [b]). Aber wie sehr auch der Ursprung der Cherubsvorstellung in Vergessenheit gekommen war, so blieb den Cheruben von demselben her doch nicht bloß durch die ganze alttestamentliche

---

a) Dieselbe Umbildung raubvogelartiger Gebilde zu geflügelten Menschengestalten läßt sich — worauf Thenius, Die Bücher der Könige, S. 76 f. aufmerksam gemacht hat — auf ägyptischen Denkmälern durch eine Menge von unzweifelhaften Belegen nachweisen. Beiderlei Gebilde genau mit derselben stereotypen Flügelhaltung und in ganz gleicher Verwendung sind auch auf verschiedenen Wänden desselben Bauwerks mit einander vertauscht. Vgl. die oberen kleinen Bilderreihen von Wänden des großen Tempels in Dendera in der Description de l'Egypte, Antiquités IV, pl. 16 u. 17. Aehnliche Umbildungen sind auch sonst nicht selten. Die Gestalt der Harpyen z. B. ist bald die von Vögeln, bald die von geflügelten Frauen (Preller, Griech. Mythologie, 2. Aufl. II, S. 331, Anm. 3). Die Sirenen wurden als Vögel mit weiblichen Köpfen abgebildet; mit der Zeit aber wird die weibliche Gestalt immer mehr zur Hauptsache (Preller I, S. 482 f.).

b) Etwa wie neben dem Sonnengott Baal die Sonne öfter noch besonders verehrt wurde. Vgl. Herzog, Theol. Real-Encyklopädie I, S. 640.

Zeit hindurch die enge Verbindung mit dem auf der Erde erscheinenden Gotte und wesentlich dieselbe Bedeutung und dieselbe Doppelaufgabe, welche jener Wetterwolke zukommt, eigen, sondern es blickt auch sonst da und dort, am meisten in Ps. 18, 11, noch die ursprüngliche Grundlage der Cherubsvorstellung durch [a]).

Man glaube nicht, daß wir hiermit der Cherubsvorstellung eine unhebräische, dem Naturmythologischen allzusehr sich nähernde Grundlage gegeben haben. Finden wir doch auch ganz naturmythologische Vorstellungen als dichterischen Schmuck oder als symbolische Embleme da und dort in alttestamentlichen Schriften verwendet. Wir erinnern an den Leviathan, die flüchtige Schlange, die die Himmelslichter zu umstricken oder zu verschlingen sucht, und von Gottes Hand durchbohrt worden ist (Hiob 3, 8; 26, 13. Jes. 27, 1), an das in der Urzeit gegen Gottes Schöpfungsordnungen ankämpfende Wasserungetüm Rahab, das mit seinen Helfern von Gott erschlagen wurde, eine mythologische Vorstellung, der ursprünglich wol nichts anderes zu Grunde liegt, als die Anschauung des wiederholt daneben genannten noch ungebändigten, tobenden Meeres selbst (vgl. Hiob 9, 13; 26, 12; auch 7, 12. Ps. 89, 11), und

---

a) Aehnlich denkt sich schon Thenius a. a. O., S. 75, den Ursprung der Cherubsvorstellung (wobei er unter anderem auch daran erinnert, daß Homer die Harpyen, in welchen sich die Phantasie der Griechen, die Windsbraut, verkörpert hat, noch als θύελλαι bezeichnet; vgl. Od. XX, V. 66 mit 77 und Preller I, S. 436; II, S. 330 f.). Auch Dillmann a. a. O., S. 509, spricht dieselbe Vermuthung über den „ältesten Grund" der Cherubsvorstellung aus. — Auch bei J. D. Michaelis in der Begründung seiner Ansicht, daß die Cherube Donnerrosse seien (Comment. soc. reg. scient. Gotting. I, p. 157 sqq. et p. LXXXI sqq.), finden sich einzelne Ahnungen des Richtigen, am meisten in der seinem Handexemplar (auf unserer Universitätsbibliothek) handschriftlich beigefügten Bemerkung: „Cognatum nostro est aliud praesentiae divinae symbolum, nubes illa quae castra Israelitarum in deserto praecedebat, non ipse deus, sed dei praesentis latibulum (ut ex Ps. 18 phrasin petam) et symbolum." Im übrigen ist freilich Herders bekannte Kritik jener Ansicht (Sämmtliche Werke [1852] I, S. 134 ff.) in vieler Beziehung eine sehr schlagende.

n anderes der Art [a]). Da kann es denn nicht befremden, wenn in ursprünglich auf einer Naturanschauung (der Wetterwolke) be-uhendes Phantasiegeschöpf, wie der Cherub, nicht bloß als Dichter-ild oder symbolisches Emblem Verwendung fand, sondern auch in em Kreis der religiösen Vorstellungen eine feste Stelle eingenommen nd behauptet hat; denn sofern es sich dabei nur um die theo-hanische Wetterwolke handelt, stand ja hier die Naturanschauung on Hause aus im engsten Zusammenhang mit der Vorstellung, ie man sich von dem auf der Erde erscheinenden Gotte machte.

Wenn nach dem Bisherigen die Cherubsvorstellung schon in den ältesten Zeiten bei den Israeliten heimisch ist, ohne daß noch ein klares Bewußtsein über ihren Ursprung vorhanden war, so ist zu erwarten, daß auch hier ein in die graueste Vorzeit zurückreichender Zusammenhang besteht zwischen hebräischen Vorstellungen und denen des übrigen Altertums. Wir haben uns darum schließlich noch nach Analogieen unter den Vorstellungen und Symbolen anderer alten Völker umzusehen. — Dafür nun, daß die Cherube — wie wir sahen zuerst und zunächst — die lebendigen Träger des auf der Erde erscheinenden Gottes sind, gibt es bekanntlich die unverkennbarsten Analogieen bei verschiedenen Völkern. Am verwandtesten ist die Vorstellung von Wundervögeln als Trägern der Gottheit. Hierher gehört der indische Garuda, auf welchem Wischnu reitet, und welchem, da auch die Sonne als von einem Viergespann dieser Wundervögel gezogen dargestellt wurde (Philostrati vit. Apollon. III, 48 in Philostratorum op. [ed. Westerm. Par. 1849], p. 69), ursprünglich wol die Vorstellung der der Sonne voraneilenden lichtglänzenden Wolken zu Grunde liegt [b]). Ferner der flügelschnelle vierfüßige Vogel, welcher den Okeanos durch den Aether zu Prometheus trägt (Aeschylus Prometh., v. 286 sq. 394 sq. [c]). Besonders aber die Greife,

---

a) Vgl. Schlottmann, Das Buch Hiob, S. 101 ff. 223.

b) Nach Lassen, Indische Altertumskunde I, S. 787.

c) Ob man denselben mit dem Scholiasten für einen Greifen zu halten hat,

mit welchen Apollon und Artemis (manchmal auch Bacchus) fahren, oder von denen sie getragen werden [a]). Entfernter verwandt sind auch die Vorstellungen vom geflügelten Wagen des Zeus bei Plato [b]) und Horaz (Od. I, 34, V. 6 ff.), und vom Pegasos, der ursprünglich das geflügelte Donnerroß des Zeus, d. h. die geflügelte Donnerwolke ist [c]). — Einen auf Gemeinschaftlichkeit des Ursprungs beruhenden geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem hebräischen Cherub und jenen näher verwandten Vorstellungen wird man nun allerdings nicht mit Sicherheit behaupten können. Denn der lebendigen, sinnlich-anschaulichen Vorstellungsweise des Altertums lag es überaus nahe, die durch den Weltraum sich bewegende Gottheit von geflügelten Wesen getragen oder gezogen werden zu lassen. Doch wird man zugeben müssen, daß gerade bei den Israeliten, bei welchen von Anfang an der Bildung derartiger mytho-

---

ist mindestens sehr zweifelhaft. Vgl. Welker, Alte Denkmäler II, S. 76 f.

a) Ueber sie vgl. Preller a. a. O. I, S. 190 und besonders F. G. Welcker, Alte Denkmäler II, S. 71 ff. Nach ihm ist diese Verwendung der Greife erst eine abgeleitete und verhältnismäßig junge: Ursprünglich gehören sie, als Hüter der Goldgruben, zu der Sage von den Arimaspen, die auf den Riphäen hausen und zu Roß die Greife bekämpfen; eine Sage, die durch die Colonieen in der Gegend des Pontos, des taurischen Chersones u. s. w. zu den Griechen gelangte. Nur weil das Reich des pythischen Apoll bis zu den Hyperboreern ausgedehnt wurde, wurde der Greif, als Thier des fabelhaften Nordens, „das sonst an sich den Gott nichts angieng", zur Bezeichnung des hyperboreischen Apoll verwendet. Von dem hyperboreisch-pythischen Apoll wurde das Emblem dann auch auf andere Gottheiten, vor allem Artemis, aber auch Bacchus, Athene (im Parthenon an beiden Seiten ihres Helms; vgl. Pausanias, Descript. Graeciae [ed. Xylandri Hanov. 1613], p. 43), die Nemesis übertragen. — Einen gewissen Zusammenhang mit der orientalischen Mythologie und Symbolik erkennt übrigens doch auch Welcker a. a. O., S. 72, an.

b) Vgl. Plato Phaedrus, p. 344 (ed. Carol. Badham, Lond. 1851, p. 27). Schon J. D. Michaelis erinnert daran (a. a. O., S. 159. 162), daß der Verfasser der Cohort. ad Graecos, § 31 (in den Werken Justins des Märtyrers, Benedictinerausg., S. 30) der Meinung ist, Plato habe diese Vorstellung aus der Cherubsvision Ezechiels entlehnt.

c) Vgl. Preller a. a. O. I, S. 94; II, S. 65. 80.

logischer Vorstellungen wenig Spielraum gelassen war, der Cherub sich am leichtesten als Umprägung einer von der vorisraelitischen Urzeit her überlieferten Vorstellung begreift.

Für die andere Function der Cherube, als Hüter des Heiligtums den Ort der göttlichen Gegenwart zu umhüllen, und so Gottes Unschaubarkeit und Unnahbarkeit darzustellen, gibt es nur allgemeinere oder zweifelhafte Analogieen. Eine allgemeinere Analogie dafür, daß sie auf der Capporet eine Art Gotteswohnung im engsten Sinne bilden, finden wir in der sogenannten aedicula, welche in der cella der Tempel die eigentliche Wohnstätte der in den Cultbildern verkörperten Gottheit bildete. Nicht nur bei Griechen und Römern war in der Regel in der cella der Tempel (wie im Sacrarium des Wohnhauses) eine solche aedicula für das Cultbild angebracht, am häufigsten in Form eines kleinen gesäulten, vor der westlichen Rückwand auf erhobenen Stufen gesondert für sich stehenden Tempelchens [a]); auch bei Karthagern und Tyriern gab es mit Goldblech überzogene aediculae für die Cultbilder [b]); ebenso bei den Aegyptern [c]); auch die silbernen Tempelchen der ephesischen Diana (Apg. 19, 24) gehören hierher [d]). Von besonderem Interesse muß es uns — weil die Bundeslade mit der Capporet zunächst ein tragbares Heiligtum ist — sein, daß auch, wo ein Cultbild in Procession aus dem Heiligtum geführt wurde, vielfach eine aedicula als für dasselbe erforderlich galt [e]). So wurde bei den Aegyptern in Papremis an einem Feste das Bild des Ares auf einem vierrädrigen Wagen in einem darauf stehenden kleinen hölzernen und übergoldeten Tempelchen gefahren [f]). Auch auf dem vergoldeten heiligen Schiff, in welchem in Theben

---

a) Vgl. Carl Bötticher, Die Tektonik der Hellenen (Potsdam 1852) II, S. 249 ff. Diese aedicula ist als ciborium auch in die christlichen Kirchen herübergenommen (vgl. Bötticher a. a. O., S. 253).

b) Vgl. Diod. Sic. XX, 14 und Bötticher a. a. O., S. 252.

c) Diod. Sic. I, 15. 97.

d) Wie schon Dougtaeus (Analecta sacra) erkannt hat. Vgl. Wesseling zu Diod. Sic. XX, 14.

e) Vgl. Bötticher a. a. O., S. 252.

f) Herod. II, 63.

und im Ammonium das Symbol des Zeus von Priestern getragen wurde [a]), befand sich das Symbol selbst ohne Zweifel in einer aedicula. Denn die Abbildungen des heiligen Schiffes auf den Pylonen des großen Tempels in Philä zeigen in der Mitte desselben unverkennbar eine solche [b]). Ebenso wurde bei den Phöniciern das Bild des Gottes, der den Bybliern als der höchste galt, in einem *ναὸς ζυγοφορούμενος* umhergefahren [c]); und auf gewissen Münzen findet man einen Wagen mit einer aedicula (also einen solchen *ναὸς ζυγοφορ.*) und dem Bild der phönicischen Astarte abgebildet [d]). — Ohne alle Frage liegt diesen den unmittelbaren Standort der Cultusbilder umgrenzenden und dieselben den Blicken menschlicher Neugier entziehenden Tempelchen auch die Idee zu Grunde, daß auf diese Weise die heilige Majestät der Gottheit gewahrt werden müsse. Deutlich weisen darauf die Sagen von der Bestrafung derer hin, die sich durch Neugier verleiten ließen, heilige Laden, in welchen Götterbilder enthalten waren, unbefugterweise zu öffnen [e]). Für die allgemeine Idee, welche der besonderen Verwendung und Function der Cherube im Allerheiligsten zu Grunde liegt, haben wir also hier ein Analogon.

Dafür aber, daß diesem Zweck geflügelte Wesen von der Art der Cherube dienten, dürften keine ganz sicheren und genauer entsprechenden Analogieen nachgewiesen sein. Die das Goldland hütenden Greife [f]), die am häufigsten mit den Cheruben verglichen worden sind, sind zwar den das Paradies hütenden, nicht aber den im Allerheiligsten verwendeten Cheruben ähnlich. Wo sie an den Statuen Apollons oder an ihm geheiligten Geräthen und Orten

---

a) Diod. Sic. I, 87; XVII, 50. Curtius IV, 7. 23.

b) Vgl. Description de l'Egypte, Antiquités I, pl. 11 u. 12, 3. Andere Bilder des heiligen Schiffs vom südlichen Tempel in Elephantine, s. pl. 36 u. 37.

c) Sanchuniathonis fragmenta (ed. Orelli), p. 20 sq.

d) Vgl. Bötticher a. a. O., S. 252.

e) Vgl. Pausanias a. a. O., S. 435 und Spencer a. a. O., S. 840.

f) Vgl. z. B. Herod. III, 116; IV, 13. 27. Pausan., Descript. Graec. (ed. Xyl.), p. 43. Aeschyl. Prometh., v. 804 sq. Plin. h. nat. VII, 2 u. A.

angebracht sind, dienen sie nur, wie der Rabe, als Emblem und Kennzeichen [a]). Und dieselbe Bedeutung haben sie wol auch, wo die pergäische Diana zwischen zwei Greifen stehend [b]), oder wo Candelaber zwischen zwei Greifen abgebildet sind [c]).

Eher kann man mit Thenius (zu 1 Kön. 6, 23) die Gestalten von Raubvögeln und geflügelten Menschen auf ägyptischen Denkmälern vergleichen. Beiderlei Gestalten mit ihrer meist stereotypen Flügelhaltung, der eine (auf der dem Beschauer zugekehrten Vorderseite) schräg nach unten, der andere (auf der Hinterseite) schräg nach oben ausgestreckt, erscheinen in der That auf manchen Darstellungen als Schirmer des Heiligen, die z. B. ein vor ihnen stehendes Bild oder Symbol einer Gottheit mit ihren Flügeln einzufassen und theilweise zu verhüllen haben [d]). Dabei sind sie manchmal, wie die Cherube auf der Capporet, paarweise mit einander zugewendeten Gesichtern sich gegenübergestellt [e]). Besonders beachtenswerth dürfte es sein, daß auch auf der aedicula des heiligen Schiffs ein Paar solcher geflügelter Menschengestalten, hier noch mit Raubvogelkopf, angebracht sind [f]). Es ist mir nicht gelungen,

---

a) Welcker, S. 74.

b) Ebendas., S. 79.

c) Ebendas., S. 77 f. Die von ihm aufgeworfene Frage: „Oder sollten sie hier als Hüter des Heiligtums gelten?" ist schwerlich zu bejahen.

d) Vgl. bes. die Basreliefs vom Memnonium in Theben in der Description de l'Egypte, Antiquités II, pl. 35, No. 7, und das vom großen Tempel in Denderah IV, pl. 13, No. 3.

e) Vgl. bes. die knieenden geflügelten Menschengestalten aus den Zimmern des Thierkreises in Denderah a. a. O. IV, pl. 24, No. 2. Anderwärts erscheinen sie auf den die Wände zierenden Bilderreihen nur wie Einfasser einer zusammengehörigen Bildergruppe; so I, pl. 27. 58; IV, pl. 16. 17. 22, No. 1. 23, No. 1.

f) Vgl. a. a. O. I, pl. 11. In dem durch ihre Flügel begrenzten Zwischenraum befinden sich übereinander zwei kleine, wie es scheint, in einem Schiff sitzende Gestalten derselben Art wie II, pl. 35, No. 7. Das andere Bild der auf dem heiligen Schiff stehenden aedicula (I, pl. 12, No. 3) zeigt nur eine geflügelte Gestalt. — Die Zusammenstellung dieser Gebilde mit den Cheruben ist ein Hauptmotiv für die Meinung Heerens, Rosenmüllers, Creuzers u. A., jene aedicula sei das Original der Bundeslade gewesen. Vgl. Bähr, Symbolik I, S. 400. 405 ff.

über die Bedeutung dieser Gebilde einen zuverläßigen Aufschluß zu gewinnen [a]), und ich muß es daher dahingestellt lassen, ob die Analogie eine wirkliche oder nur eine scheinbare ist.

Auf den assyrischen Denkmälern, soweit sie mir bekannt geworden sind, habe ich keine Darstellungen gefunden, welche ich als näher entsprechende Analogieen mit den Cheruben des Heiligtums zusammenzustellen wage. Die geflügelten menschenköpfigen Stiere und Löwen, die als starke Wächter des Königtums und des Glückes im königlichen Hause [b]) an den Palasteingängen stehen [c]), wie die ägyptischen Sphinxe vor den Eingängen zu Tempeln oder die von Herod. 4, 79 erwähnten Sphinxe und Greife, sind ihnen nicht näher verwandt. Die gewöhnlich paarweise einander gegenübergestellten geflügelten Menschengestalten mit dem heiligen Baum in ihrer Mitte [d]), die man am ersten herbeiziehen könnte, da sie unwillkürlich an die zu beiden Seiten der Palmen stehenden Cherube erinnern (vgl. Ez. 41, 18 ff.), scheinen in Wahrheit nur Priester zu sein [e]). Uebrigens wäre es durchaus nicht auffallend,

---

a) Der Habicht war bekanntlich Sinnbild der Sonne, weshalb der Sonnengott Osiris unter dem Bild des Habichts oder gewöhnlicher habichtköpfig dargestellt wird. Demgemäß hat man in der oben erwähnten Darstellung Descript. de l'Eg., Ant. IV, pl. 13, No. 3 einen Habicht als Bild des Sonnengottes, die löwenköpfige Neith beschützend erkennen wollen. So z. B. Creuzer, Symbol. und Mythol., 3. Aufl. II, 1. S. 315. Doch war der Habicht auch allgemeines Symbol der Gottheit. Ueber die Heiligkeit des Habichts, des Adlers und des Geiers vgl. Prichard, Darstellung der ägyptischen Mythologie, übersetzt von Haymann (Bonn 1837), S. 261 ff. — Vielleicht wird der 2. Band des verdienstlichen Werkes von Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's den erwünschten Aufschluß bringen.

b) Vgl. J. Oppert, Les inscriptions assyriennes des Sargonides (Versailles 1862), p. 33 u. 60.

c) Layard, The monuments of Nineveh (Lond. 1849), pl. 3. 4. 8. A second series of the monuments of Nineveh (Lond. 1853), pl. 3.

d) Layard, The monuments etc., pl. 6. 7. 7 A. 25. 39 A. 44, 2 u. a.

e) Darauf weist der Umstand hin, daß sie gewöhnlich einen Fichtenzapfen in der einen zur Oblation ausgestreckten und ein viereckiges Gefäß in der anderen Hand, manchmal aber auch (wie Layard, The monum., pl. 35) Opferthiere im Arm tragen, so wie daß sie überall, wo Könige vor dem heiligen Baum, dem Symbol der Gottheit, anbeten, mit den

wenn das der Gottheit als Träger dienende geflügelte Wundergeschöpf nur bei den Israeliten die weitere Function erhalten hätte, als Hüter der heiligen Stätte, wo Gottes Herrlichkeit gegenwärtig ist, diese mit ihren Flügeln zu umhüllen und den Heiligen Israels als unschaubar und unnahbar darzustellen.

Sollten sich aber auch die angeführten ägyptischen Analogieen wirklich als näher entsprechende erweisen oder andere derartige sich finden, so bleibt doch das Allerheiligste der Stiftshütte und des Tempels — in welchem kein Bildnis der Gottheit, sondern eine Lade mit der heiligen Urkunde des gottgeoffenbarten Gesetzes und des zwischen Jehova und seinem erwählten Eigentumsvolk geschlossenen Bundes steht, und darüber ein Sühngeräth als Fußschemel des auf Grund jenes Bundesvertrags und der hier vollzogenen Sühne inmitten seines Volkes gegenwärtigen lebendigen Gottes — die bezeichnendste und concentrirteste Veranschaulichung des himmelweiten Unterschiedes zwischen dem israelitischen Gottesbewußtsein und dem anderer Völker des Altertums. Und dazu trägt auch das bedeutsame Symbol der Cherube an seinem Theil bei; denn der Unterschied zwischen Jehova und anderen Göttern, der in dem alttestamentlichen Grundbegriff der Heiligkeit Gottes zusammengefaßt ist, findet eben darin seine Darstellung, daß er „der inmitten der Cherube Wohnende" ist. Und wenn jener Begriff der Heiligkeit ein specifisch-israelitischer ist, so hat auch das Symbol der Cherube im Allerheiligsten trotz seines Zusammenhangs mit den Symbolen und Vorstellungen anderer Völker seine besondere specifisch-israelitische Bedeutung [a]).

---

gleichen Emblemen und in gleicher Haltung hinter den Königen stehen (Layard, The monum., pl. 25. 39 A). Daß sie geflügelt dargestellt sind, hat man dann damit zusammenzustellen, daß auf den ägyptischen Denkmälern über dem Haupt der Priester gewöhnlich ein Habichtsbild mit ausgebreiteten Flügeln angebracht ist. — Auch Herr Dr. Schrader findet nach gütiger brieflicher Mittheilung diese Ansicht am wahrscheinlichsten. — Andere halten sie für Genien. Ueber ähnliche Gebilde bei den Babyloniern s. Münter, Religion der Babylonier, S. 98.

a) Die schwierige Frage nach der Etymologie des Wortes כְּרוּב lassen wir für diesmal ganz bei Seite.

2.

Das Verhältnis der Juden zu Alexander dem Großen.

Von

Etatsrath Dr. R. J. H. **Henrichsen**,

Rector der Cathedralschule in Odense.

Aus dem Dänischen von Pastor P. Friedrichsen zu Hohenwestedt in Holstein.

Unsere Geschichte kennt Alexander den Großen vorzüglich, um nicht zu sagen allein, aus den Berichten, welche durch griechische und römische Schriftsteller über sein Leben und seine Thaten auf uns gekommen sind. Drei Welttheile sind der Schauplatz seiner Unternehmungen gewesen; sein Eroberungszug und seine Siege galten weit weniger dem Occident, als dem Orient, wo er seine größten und abenteuerlichsten Heldenthaten ausführte. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Geschichtschreiber der Orientalen das Andenken an seine wunderbaren Unternehmungen nicht weniger aufbewahrt haben, als die griechischen Geschichtschreiber, indem sie zugleich den Schmerz darüber, daß die uralten und größten Reiche des Orientes von ihm zerstört worden waren, dadurch zu mildern suchten, daß sie Züge sammelten, welche sie am meisten ansprachen und ihrem Nationalstolze schmeichelten. Die Perser und Aegypter eignen sich sogar einen Antheil an seiner Herkunft zu und betrachten ihn mehr wie ihren Landsmann, als wie einen fremden Usurpator, indem die ersten ihn zu einem Sohne des Perserkönigs Darius und der Tochter des macedonisch-persischen Satrapen Philippus machten, die letzten ihn für einen Sohn ihres Königs Nektanebus und der Olympias ausgaben [a]). Andere orientalische

---

a) Die persischen Sagen kennen wir besonders durch Firdusi's Heldengedicht Schanameh oder das Königsbuch; aber die Sagen von Alexander sind zugleich in die muhamedanische Tradition aufgenommen und von vielen arabischen und persischen Dichtern und Geschichtschreibern mit Vor-

Völker rühmten sich zum mindesten seiner besonderen Gunst und hoben die Achtung hervor, die er ihrer Nationalität oder ihrem Gottesdienste erwies. So vor allen Anderen die Juden. Aber während Alexander bei den Persern und Arabern in einer Gestalt auftritt, die ganz verschieden ist von dem Bilde des Helden, welches uns von den griechischen Schriftstellern gezeichnet wird, und während die Orientalen wenig oder nichts von seinen Unternehmungen in den westlichen Ländern wissen, schließt der jüdische Bericht sich an den griechischen an und trägt nicht das barocke und offenbar fabelartige Gepräge, welches die Berichte der anderen vorher erwähnten Nationen charakterisirt.

Die Erzählung von dem ersten Zusammenstoß Alexanders mit den Juden findet sich bei Josephus (Jüdische Archäologie XI, 8) und wird von ihm mit dem gefährlichen Kampfe in Verbindung gesetzt, den der jüdische Priesterstaat damals mit seinem ziemlich mächtigen Feinde, den Samaritanern, zu bestehen hatte, deren listige Bestrebungen auf nichts Geringeres ausgingen, als die politische und religiöse Existenz des Judenstaates zu untergraben und zu vernichten. Es war eine für die jüdische Hierarchie höchst schwierige Zeit, denn die Samaritaner wußten die Machthaber zu gewinnen, während sie ein Heiligtum zu gründen strebten, das an Glanz und Ansehen mit dem Tempel in Jerusalem sollte wetteifern können, und das ein Mittel sein sollte, ein Schisma der Juden untereinander hervorzurufen und manche von diesen nach Samaria zu locken. Der Sohn eines Priesters, Manasse, der Bruder des damaligen Hohepriesters Jaddna [a]), hatte die Tochter des Samaritaners Sanballat, der von Darius III. zum Satrapen von Samaria ernannt worden war [b]), geheirathet. Da

liebe behandelt worden (Spiegel, Die Alexandersage bei den Orientalen, Leipzig 1851); die ägyptische Sage ist aus dem Pseudo-Kallisthenes in die Ritterromane des Mittelalters über Alexander den Großen übergegangen.

a) Derselbe, den wir als den letzten in der Reihe der ältesten Hohepriester nach der Wiedererbauung des Tempels Nehem. 11, 11 genannt finden, welche Stelle dadurch auch ihre spätere Entstehung verräth.

b) Er war wol nur Hyparch über diesen District, nicht wie einige anzunehmen scheinen, Satrap über Syrien.

nun die Aeltesten Jerusalems diese Verbindung für unvereinbar mit dem priesterlichen Stande hielten und forderten, daß er entweder die Ehe auflösen oder sich des Altars enthalten sollte, und da auch der Hohepriester sich für diese Meinung aussprach, so nahm Manasse seine Zuflucht zu seinem Schwiegervater und erklärte ihm, daß er zwar wohl seine Tochter liebte, aber doch nicht um ihretwillen das Priestertum aufgeben würde. Sanballat versprach ihm, nicht bloß ihm die Priesterwürde erhalten, sondern ihn auch zum Hohepriester machen und die Erlaubnis des Darius zur Errichtung eines Tempels auf dem Berge Garizim, der sich mit dem Tempel in Jerusalem messen könne, erwirken zu wollen. An den Manasse schlossen sich bald viele Priester und andere Juden an, die mit ihm in gleicher Lage waren, und diese wurden von dem schlauen Sanballat nicht bloß wohl aufgenommen, sondern er unterstützte sie auch mit Geld und gab ihnen Wohnungen und Grundeigentum in Samaria. Diese Begebenheit erregte große Verwirrung und Unruhe in Jerusalem.

Da nun Darius III. um diese Zeit über den Tauris bis an die Grenzen Ciliciens gezogen war, um dem Alexander zu begegnen, hoffte Sanballat Gelegenheit zu finden, ihm seinen Wunsch vorzulegen, wenn er siegreich aus diesem Zuge zurückkehren würde. Aber ganz gegen die Erwartung näherte sich Alexander, nachdem er den Darius am Issus geschlagen hatte, Syrien, und während der Belagerung von Tyrus ließ er eine Aufforderung an die Juden ergehen, ihm Hülfstruppen zu senden, sein Heer mit Proviant zu versehen und an ihn die Schatzung oder das Geschenk zu erlegen, welches sie bisher an den Darius gesandt hätten; wenn sie diese Forderungen erfüllten, wolle er sie als Freunde behandeln. Aber der Hohepriester antwortete im Namen des Volkes, so lange Darius lebte, wollten sie den Eid der Treue nicht brechen, den sie dem Perserkönige geschworen hätten. Alexander, durch diese dreiste Antwort höchst erbittert, drohte Jerusalem mit einem Heere heimzusuchen und ein Exempel zu statuiren, das die Gleichgesinnten lehren sollte, wem sie zu gehorchen hätten. Weniger gewissenhaft, als der jüdische Hohepriester, begab sich Sanballat zu Alexander, nachdem dieser die Belagerung von Tyrus angefangen hatte, und

bot ihm Unterwerfung und ein Hülfscorps von 8000 Mann aus Samarien an, welches er mit sich hatte. Da Alexander dies Anerbieten mit Freuden angenommen hatte, machte der Samaritaner den König mit seinem Plane, einen Tempel in seinem eigenen Lande zu erbauen, bekannt, dessen Hohepriester Manasse, der Bruder des jüdischen Hohepriesters, sein sollte, und fügte hinzu, daß dieser Wunsch von vielen Juden getheilt würde; es würde sogar im Interesse des Königs sein, die Macht der Juden in zwei Theile zu zersplittern, damit nicht in Zukunft die Einigkeit, falls sie daran denken sollten, sich unabhängig zu machen, für die Könige gefährlich werden möchte. Alexander gab seine Zustimmung zum Tempelbau, welchen Sanballat darauf mit aller Macht betrieb, sowie es ihm auch gelang, den Manasse zum Priester bei dem Tempel einzusetzen, ehe er selbst starb.

Nachdem Alexander sieben Monate mit der Belagerung von Tyrus und zwei mit der Belagerung von Gaza zugebracht hatte, zog er nach der Eroberung der letzten Stadt gegen Jerusalem. Bekümmert und in Zweifel darüber, wie er die drohende Gefahr abwenden sollte, ordnet Jaddua Gebete und Opfer an, um den Schutz Jehova's anzuflehen. In der folgenden Nacht offenbarte ihm Gott im Traum, wie er den König empfangen sollte, und versprach ihm seinen Beistand. Getröstet durch dieses Traumgesicht, welches er dem Volke sogleich bekannt machte, erwartete er mit mehr Ruhe die Ankunft des Königs, und als er erfuhr, daß er sich näherte, ging er ihm mit den Priestern und einem Haufen des Volkes in einer feierlichen Procession bis zu der Stelle in der Nähe von Jerusalem entgegen, welche Sapha genannt wurde. Die Begleiter Alexanders waren auf eine gewaltsame Scene gefaßt, aber die Sache nahm einen anderen Ausfall; denn als Alexander die Schar in weißen Kleidern sich nähern sah mit den Priestern in ihren Byssuskleidern an ihrer Spitze, zugleich mit dem Hohepriester in seinem bunten und prachtvollen Ornate, mit der Tiara auf dem Haupte und der goldenen Stirnplatte, worauf der Name Gottes eingegraben stand, wurde er von diesem imponirenden Anblick so ergriffen, daß er sich ohne Gefolge näherte, den heiligen Namen anbetete und den Hohepriester zuerst

begrüßte. Seine Umgebung konnte dieses Betragen gar nicht begreifen, und Parmenio wagte es, ihn zu fragen, weshalb er, vor dem alle sich in den Staub würfen, dem jüdischen Priester eine solche Huldigung erzeige. Er aber antwortete, daß er sich nicht vor dem Hohepriester niederwürfe, sondern vor dem Gotte, dem er diente; denn diesen Gott habe er in derselben Tracht in einem Traume gesehen, als er in Dion in Macedonien über den Plan der Eroberung Asiens nachgesonnen habe, und er sei aufgemuntert worden, ohne Verzug nach Asien überzugehen; der Gott wolle seinem Heere vorangehen und ihm das Reich der Perser übergeben; indem er also jetzt dieselbe Gestalt gesehen habe, sei er an jenes Traumgesicht erinnert worden, und glaube nun, daß er so von der Gottheit geleitet sein Vorhaben glücklich ausführen werde. Darauf zog er, begleitet von der jubelnden Menge, in die festlich geschmückte Stadt, opferte im Tempel nach der Vorschrift des Hohepriesters und ward froh, als er hörte, es stehe im Buche Daniel, welches man ihm vorzeigte, daß ein Grieche das persische Reich zerstören würde [a]), indem er diese Weißagung auf sich bezog. Am nächsten Tage erlaubte er dem Volke, sich einige Gnadengeschenke auszubitten, und bewilligte ihnen dem Verlangen des Hohepriesters gemäß, daß sie ihre väterlichen Gesetze behalten dürften, was er später auch auf die Juden in Babylonien und Medien ausdehnte, sowie auch, daß sie jedes siebente Jahr von Abgaben frei sein sollten. Als er darauf denen, welche mit ihm in den Krieg ziehen wollten, freie Ausübung ihrer Religion und Sitte versprach, meldeten viele sich zum Kriegsdienste unter ihm.

Da die Samaritaner sahen, daß die Juden mit so großer Ehre aus dieser Sache gekommen waren, beschlossen sie, aus der günstigen Stimmung des Königs gleichfalls Vortheil zu ziehen. Ihre Abgesandten begegnen ihm, von dem vorher erwähnten Corps begleitet, in der Nähe von Jerusalem, machen ihm ihre Aufwartung und bitten ihn, auch ihre Hauptstadt Sichem und ihren Tempel

---

a) Dies ist wol zunächst auf Daniel 8, 20 ff. oder 11, 1—4 zu beziehen; einige glauben, daß 2, 33. 40—43 und 7, 7 ff. hierher gehören.

t seinem Besuche zu beehren. Er verspricht dies auf dem ickwege zu thun; als sie ihn aber gleichfalls um Abgabefreiheit jedem siebenten Jahre baten, fragte er sie, wer sie wären? ie antworteten, sie seien Hebräer, ließen sich aber sichemitische idonier (Phönicier) nennen. Durch diese Antwort nicht be- edigt, fragte er sie wieder, ob sie Juden seien [a]); und da sie es verneinten, sagte er: „dies habe ich nur den Juden bewilligt"; ch versprach er bei seiner Rückkehr die Sache genauer zu unter- chen. Samballats Soldaten behielt er bei sich, weil sie ihm ich Aegypten folgen sollten, wo er ihnen Erdloose anweisen wollte; nd dies that er auch bald nachher in Thebais, wo er ihnen auf- legte, das Land zu bewachen.

So weit Josephus, dessen Erzählung von der einen Seite

---

a) Josephus bemerkt bei dieser Gelegenheit, daß es mit zu der Politik der Samaritaner gehörte, nach den jedesmaligen Verhältnissen, jenachdem es den Juden gut oder schlecht gieng, bald sich für Verwandte derselben, für Nachkommen Ephraims und Manasse's, bald für ein Volk aus heidnischem Stamme, für medische und persische Kolonisten oder noch vorsichtiger für Sidonier zu erklären. Das letzte thaten sie damals, als Antiochus Epiphanes die Juden ihres Glaubens wegen verfolgte, indem sie die Erlaubnis erbaten und erhielten, ihren, wie sie sagten, namenlosen Tempel dem Zeus Hellenios zu heiligen (Josephus XII, 5. 5). Nach 2 Macc. 6, 2 dagegen zwang Antiochus sie, ihn Tempel des Zeus Xenios zu nennen, *καθὼς ἐτύγχανον οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες*, wodurch der Verfasser die fremde Abkunft der Samaritaner andeutet. Von den Juden wurden sie stets nur als Fremde betrachtet, wie auch Jesus sie nennt (*ἀλλογενής* Luk. 17, 18), und Josephus deutet häufig ihre Abstammung dadurch an, daß er sie *Χουθαῖοι* nennt, wovon unten mehr gesagt werden soll. Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß Josephus sie hier ohne weitere Bedenklichkeit sich den zweideutigen Namen Hebräer beilegen läßt, aber andeutet, daß sie es nicht wagten, sich für *Ἰουδαῖοι*, Leute aus dem Stamme Juda, auszugeben; obgleich damals eine Masse Juden aus Jerusalem unter ihnen waren. Noch in neueren Zeiten urgiren die sichemitischen Samaritaner, daß sie aus dem Stamme Ephraims und Manasse's und daß sie Israeliten seien, aber nicht Juden (Jehudim) in ihrem Schreiben an europäische Gelehrte. Eichhorns Repertorium für biblische und morgenländische Literatur IX, S. 38. 40, vgl. C. E. Scharling, Samaritanernes Tilstand, religiöse Meninger og Skikke i nyere Tid (Kbhvn. 1847).

die allerdings etwas unverdiente Ehre genossen hat, in nicht wenige biblische Geschichten aufgenommen zu werden, während sie von der anderen Seite in einem solchen Grade ein Gegenstand für die Angriffe und die Verdammung der Kritiker gewesen ist, daß sie jetzt gewöhnlich mit Geringschätzung und Mistrauen erwähnt wird. Einer der ersten, der sie einer sehr strengen Kritik unterworfen hat, ist Anton van Dale (Dissertatio super Aristea, cap. X u. XI), der zu dem Resultate gelangt, daß das Ganze vom Anfang bis zum Ende eine Lüge sei, die dem Josephus selbst angehört, wozu aber die Erzählung der Griechen von dem Zuge Alexanders zu dem Orakel des Ammon, und die Ehrfurcht, die er diesem Gotte erwies, an dessen Stelle Josephus die Anbetung des jüdischen Gottes in Jerusalem gesetzt habe, die Grundlage und die Veranlassung gewesen sei. Die Gründe, welche er für dies sein Urtheil anführt, sind außer der Aehnlichkeit in beiden Erzählungen und dem Fabelhaften und Unwahrscheinlichen in dem Berichte des Josephus selbst, welches er jedoch nicht weiter nachweist, zuerst, daß keiner der griechisch-römischen Geschichtschreiber den Zug Alexanders nach Jerusalem und seinen Aufenthalt daselbst erwähnt, und zweitens, daß Arrian und Curtius bezeugen, Alexander sei sieben Tage, nachdem er Gaza verlassen habe, nach Aegypten gekommen. Seine Behauptung von der Lügenhaftigkeit des Josephus sucht er durch mehrere aus seiner Archäologie entlehnte Beispiele zu erhärten, in welchen er die Begebenheiten der heiligen Geschichte durch Zusätze verunstaltet oder ausschmückt und frech die heiligen Bücher als seine Quelle citirt, welche doch diese Begebenheiten auf eine andere Weise erzählen. — Von den Neueren läßt der ziemlich oberflächliche Droysen (Geschichte Alexanders des Großen, S. 797) den Alexander unmittelbar nach der Eroberung von Tyrus auf dem Wege nach Gaza in das Land der Samaritaner einrücken und von da nach Jerusalem kommen, deren Einwohner er milde und nachsichtig behandelte, weil ihre Ergebenheit ihm bei dem Angriffe auf Gaza von Nutzen sein konnte; inzwischen fügt er hinzu: es sei schwierig, da glaubwürdige Schriftsteller schwiegen, etwas Sicheres über das Betragen Alexanders gegen Samaria und Juda anzugeben, da die Lügen der Sama-

ritaner und der Juden sich gegenseitig aufheben [a]). — Ewalds Kritik der Erzählung des Josephus (Geschichte des Volkes Israel, Thl. III, 2. S. 238 ff.) ist in der gewöhnlichen vornehmen und affectirten Manier dieses Gelehrten gehalten, welche es schwierig macht, zu entscheiden, wie viel er davon verwirft und von wie vielem er annimmt, daß es einen historischen Grund habe und Wahrheit enthalte. Von der ganzen Schilderung nach dem Auftreten des Manasse sagt er S. 240, es verstehe sich von selbst, daß sie in ihrer ganzen Haltung sehr unhistorisch sei, und daß sie aus zwei ursprünglich ganz heterogenen Bestandtheilen bestehe, nämlich der Geschichte von dem Moabiter Sanballat und seinem jüdischen Schwiegersohne Nehemias (12, 28), die vom Josephus in diese spätere Zeit verlegt worden sei, und der allmählichen Verpflanzung des Judentums nach Samaria in den folgenden Zeiten bis zur Errichtung des großen Tempels auf Garizim, welche doch kaum vor der Zeit der griechischen Herrschaft geschehen sei. Sehr schlagend scheint diese Hypothese nicht zu sein; doch die ganze Sache geht uns hier eigentlich nichts an; daher können wir die Behauptung Ewalds, diesen Punkt betreffend, gern auf ihrem Werthe beruhen lassen. Die Erzählung von der Achtung, welche Alexander der Religion der Juden erwies, und der Gnade, die er gegen das Volk zeigte, scheint er, wie sich aus einer Andeutung in der Anm. S. 61 schließen läßt, für eine Wiederaufwärmung dessen zu halten, was in den kanonischen Büchern der Bibel und von den späteren Hellenisten von der Gnade des Cyrus und seiner Nachfolger erzählt wird; aber er fertigt sie S. 248 mit der

---

a) Was Droysen S. 200 Anm. darüber sagt, daß die Angabe des Josephus, die Eroberung von Gaza habe zwei Monate gedauert, nicht richtig sei, da diese Zeit für die Aufführung so großer Belagerungswerke zu kurz sein würde, ist von anderen so weit geführt worden, daß sie angenommen haben, es seien fünf Monate mit dieser Belagerung verflossen, wie z. B. K. v. Raumer (Palästina, unter dem Worte „Gaza“), wofür er Arrian als seinen Gewährsmann citirt; über die Dauer der Belagerung Gaza's findet sich aber nichts bei Arrian oder den anderen Geschichtschreibern, mit Ausnahme des Diodor, der (XVII, 48 am Schluß) denselben Zeitraum angibt, wie Josephus.

kurzen Bemerkung ab, daß sie nur ein Bild von dem wunderbaren Wesen Alexanders und seines Zuges gebe, so wie sich dieses noch lange lebendig genug in der Erinnerung erhielt, und daß sie zugleich das Andenken daran enthält, daß man in Jerusalem nicht lange damit zögerte, die persische Oberherrschaft mit einer anderen zu vertauschen. Daß er diesen Theil der Erzählung als sehr unhistorisch charakterisirt, sucht er S. 240 Anm. dadurch zu begründen, daß, wenn er wahr wäre, Alexander erst von Gaza aus nach Jerusalem oder wol gar nach Sichem hätte zurückkehren müssen, obgleich er von Gaza aus schneller nach Aegypten ziehen konnte; inzwischen gesteht er doch selbst, es sei unwahrscheinlich, daß Alexander nach der Eroberung von Tyrus und später nach der Eroberung Gaza's das mittelste Palästina und das nordwestliche Arabien hätte unberührt lassen sollen; er meint aber, daß er sich dies leicht durch Unterfeldherren unterwerfen konnte, wenn es sich übrigens auch nicht sehr feindlich zeigte. — Das ist nun freilich eine sehr bequeme Weise, die ganze Darstellung abzufertigen, und diese ist noch dazu dadurch verunstaltet worden, daß ein Zug nach Sichem gegen das ausdrücklich entgegengesetzte Zeugnis des Josephus eingeschoben wird.

Die wichtigste und von mehreren hervorgehobene Einwendung gegen den Josephus ist ohne Zweifel die Unwahrscheinlichkeit, daß Alexander von Gaza nach Jerusalem zurückgegangen sein sollte, wozu noch der Umstand kommt, daß Alexander nach dem Berichte anderer sieben Tage nach der Eroberung Gaza's nach Pelusium in Aegypten gekommen sein soll, so daß in der Zwischenzeit kaum Gelegenheit da sein konnte, diese Diversion gegen Jerusalem zu machen, die doch mehrere Tage in Anspruch nehmen mußte. Aber von der anderen Seite ist es ebenso unwahrscheinlich, wenn nicht noch unwahrscheinlicher, daß Alexander, der zweimal durch das palästinensische Syrien zog, nämlich auf dem Zuge von Tyrus nach Aegypten und auf dem Zuge von dort in das innere Asien, nicht die Juden und ihre Haupstadt besucht haben sollte, die, wenn er erst in das Land selbst hinein kam, seine Aufmerksamkeit erregen mußte. Die von Arrian und Curtius abweichende Zeitbestimmung für den Zug (wofür Josephus übrigens seine Ge-

währsmänner gehabt haben kann) berechtigt, selbst wenn man die Berichte der genannten Schriftsteller im ganzen und einzelnen als glaubwürdig betrachtet (was sie bei weitem nicht sind), höchstens dazu, den von Josephus angegebenen Zeitpunkt für ungenau oder unrichtig zu erklären, aber keineswegs dazu, deshalb den Zug selbst als unhistorisch zu bezeichnen, zumal da Alexander lange genug in jenen Gegenden verweilte, um auch zu anderen Zeiten diesen Zug unternehmen zu können. In den neun Monaten, die er in Syrien zubrachte, könnte er eine Digression nach Jerusalem gemacht haben, entweder während der Belagerung von Tyrus oder während der Belagerung von Gaza. Zwar wird von Arrian (III, 20) und Plutarch (Alex. 24) nur eine Expedition Alexanders selbst während der Belagerung von Tyrus gegen einige arabische Stämme am Antilibanon genannt; aber dies schließt nicht die Möglichkeit mehrerer ähnlichen Abstecher während dieser zwei Belagerungen aus. Wahrscheinlicher ist jedoch, vorausgesetzt, daß Josephus einen Fehler begeht, Droysens Vermuthung, daß er, als er von Tyrus nach dem Süden zog, bei der Gelegenheit zugleich Jerusalem besuchte, wiewol auch diese Vermuthung nicht ohne Bedenken ist, namentlich mit Rücksicht auf das, was Josephus von den Samaritanern erzählt.

Von geringerer Bedeutung ist der bei dem ersten Anblick ziemlich bedenkliche Umstand, daß keiner der anderen Geschichtschreiber diesen Zug erwähnt. Es ist immer eine mißliche Sache, Schlüsse ex silentio zu ziehen, und das ist namentlich der Fall, wo die, welche schweigen, der Zeit nach weit von der Begebenheit selbst entfernt und ihrer so wenige sind. Von diesen hat jeder einen Auszug aus dem gemacht, was ihm bei den verschiedenen älteren Schriftstellern, die er benutzte, am interessantesten schien, und sie haben da besonders die glänzenden Punkte in der Geschichte ihres Helden hervorgehoben, zu welchen diese Begebenheit nicht gerechnet werden kann. So verweilt auch Arrian, der wichtigste unter den späteren Biographen Alexanders, nur bei den Glanzpunkten seiner Wirksamkeit in diesen Gegenden, bei der Belagerung von Tyrus und Gaza; den Rest faßt er in die Worte zusammen: „Nach der Eroberung von Tyrus beschloß Alexander einen Zug gegen Aegypten

zu machen, und alles Uebrige von dem sogenannten palästinensischen Syrien hatte sich ihm schon unterworfen, mit Ausnahme von Gaza[a]). Und selbst wenn Arrian und die Uebrigen, aus deren Schriften wir jetzt das Leben Alexanders kennen (wenn anders die Uebrigen in dieser Sache irgend eine Aufmerksamkeit verdienen), in ihren Quellen nichts über diese verhältnismäßig unbedeutende Begebenheit gefunden haben, ist damit noch nicht gesagt, daß der Bericht des Josephus ohne gute Gewähr sei; auf welche Frage wir später zurückkommen werden. Ueberhaupt wird der, welcher die Beschaffenheit der uns erhaltenen Quellen für das Leben Alexanders kennt, etwas vorsichtig damit sein, sie als Richtschnur zu gebrauchen, wornach die Zuverläßigkeit anderer gemessen werden soll.

Was endlich die Fabelhaftigkeit und Unwahrscheinlichkeit betrifft, wovon der Bericht des Josephus im ganzen das Gepräge tragen soll, so ist dieser Bericht gar nicht unwahrscheinlicher und abenteuerlicher als so vieles Andere, was über den Alexander von Arrian und den übrigen Schriftstellern erzählt wird, die sein Leben, seinen Charakter und seine Fahrten geschildert haben, und was als gute Waare angenommen wird und als Thatsache in der Geschichte figurirt. Es lag in der Politik Alexanders, die von seinem romantischen Charakter unterstützt wurde, seinen Zug und sein Unternehmen für etwas auszugeben, das von den höheren Mächten befohlen oder begünstigt werde; durch alle möglichen Mittel suchte er diesem Glauben Eingang und Festigkeit in den Gemüthern der Völker zu verschaffen; und als die Begeisterung geweckt war, war der nächste Schritt, den Glauben zu verbreiten, daß er auch für den Sohn eines Gottes erklärt worden sei. In Verbindung damit stand die Eigentümlichkeit bei dem Alexander, daß er in seiner Ehrfurcht gegen die Götter keinen Unterschied zwischen den hellenischen und fremden Gottheiten machte, sondern die verschiedenen Völker dadurch zu gewinnen suchte, daß er die Götter eines jeden Volkes und die Diener derselben ehrte. Der Bericht über die

a) Arrian, Alex. II, 25: *Ἀλέξανδρος δὲ ἐπ' Αἰγύπτου ἔγνω ποιεῖσθαι τὸν στόλον. καὶ ἦν αὐτῷ τὰ μὲν ἄλλα τῆς Παλαιστίνης καλουμένης Συρίας προσκεχωρηκότα ἤδη εὐνοῦχος δέ τις κ. τ. λ.*

Träume und sein Opfern im Tempel, samt dem, was damit in Verbindung steht, sind wol die zwei Punkte, die man als die unwahrscheinlichsten bezeichnen könnte. Aber daß der Hohepriester in der Verlegenheit und ängstlichen Spannung, worin er sich befand, wirklich einen stärkenden Traum gehabt, oder um das Volk zu trösten gehabt zu haben, vorgegeben habe, ist nichts Besonderes; auch ist der Umstand, daß Alexander sich auf einen Traum berief, den er in Dion gehabt hatte und dessen Erklärung er hier fand, nicht dem Charakter und der Verfahrungsweise Alexanders widersprechend, zumal wenn die würdige Gestalt des Hohepriesters und der ganze feierliche Aufzug Eindruck auf ihn machte, oder seinem Vorgeben eine wahrscheinliche Veranlassung gab. Wie sehr Alexander, besonders im Anfange seines Zuges, da er alle Mittel bedurfte, um das Vertrauen auf sich zu stärken und zu vergrößern, Offenbarungen und Traumgesichte zu seinem Vortheil benutzte, ist hinlänglich bekannt; so werden vom Plutarch (Alex. 24) auch zwei andere Träume während der Belagerung von Tyrus erwähnt, welche beide den Untergang von Tyrus verkündigten, und von welchen der eine sich um ein Gesicht drehte, das er selbst hatte; ebenso wurde ihm, als er in Aegypten war und eine große nach ihm selbst benannte Stadt anlegen wollte, in einem Traumgesichte offenbart (vgl. daselbst 26), an welcher Stelle er diese Stadt anlegen sollte. — Daß er in dem Tempel zu Jerusalem dem Gotte der Juden opferte, steht auch nicht da als eine seltene und auffallende Erscheinung; daß er erklärte, als er sich Tyrus näherte, er wolle dem syrischen Herakles opfern, und daß er ihm später zwei Male kostbare Opfer darbrachte (II, 24; II, 6), obgleich diese Gottheit, wie bekannt, eine ganz andere war, als der griechische Heros; ferner seine Anbetung des Ammon, — diese Begebenheiten wird man vielleicht nicht als entscheidende Momente in dieser Sache gelten lassen, da jedenfalls die Griechen zwischen diesen ausländischen Gottheiten und ihrem eigenen Herakles und Zeus Aehnlichkeit fanden. Aber daß er, selbst nach Arrians Zeugnis (III, 1), als er nach Memphis gekommen war, sowol den anderen Göttern, als auch dem Apis opferte und späterhin die Verehrung des Isis in Alexandria einführte, das war, gleichwie seine Achtung vor den ägyptischen

Priestern und Sitten nicht weniger auffallend, als seine Handlungen in Jerusalem; aber das Eine wie das Andere war darauf berechnet, auf eine recht in die Augen fallende Weise den Gegensatz gegen die persische Verachtung fremder Nationalität und die Unterdrückung derselben zu zeigen, und mußte die Barbaren für ihn einnehmen, so wie dies auch die Priester zu Werkzeugen für die Ausführung seiner Pläne machte. Ganz auf dieselbe Weise betrug er sich nach der Schlacht bei Arbela in Babylon, wo sein Einzug und sein Verfahren überhaupt große Aehnlichkeit mit seinem Betragen in Jerusalem hatte. Arrian erzählt nämlich (III, 16), er erwartete dort Widerstand und rückte daher mit einem schlagfertigen Heere vor; aber als er sich der Stadt näherte, giengen die Babylonier mit ihren Priestern und ihrer Obrigkeit ihm entgegen, jeder mit Geschenken, und übergaben ihm die Stadt; nachdem er hineingekommen war, ließ er die von Xerxes zerstörten Heiligtümer und namentlich den Tempel des Hauptgottes Belus wieder aufbauen; er verkehrte viel mit den chaldäischen Priestern, berathschlagte sich mit ihnen, die Heiligtümer betreffend, und folgte ihren Vorschriften in allem, wie er auch dem Belus nach ihrer Anweisung opferte (τά τε ἄλλα καὶ τῷ Βήλῳ καθὰ ἐκεῖνοι ἐξηγοῦντο ἔθυσεν). — Eine andere Frage ist es allerdings, ob der Bericht bei dem Josephus in allen Theilen historische Wahrheit enthält oder von Ausschmückungen oder Uebertreibungen frei ist. Daß er diese Eigenschaften habe, wage ich nicht geradezu zu behaupten[a]); aber ich meine,

---

a) Besonders kann es wol die Frage sein, in wie weit das Buch Daniel damals schon als ein Ganzes vorhanden war, wenn auch einige von seinen Weißagungen existirten, worüber viel hin und her disputirt worden ist. Hengstenberg, der das Alter dieses Buches zu verteidigen sucht (Authentie des Daniel, in seinen Beiträgen zur Einleitung in's Alte Testament, Bd. I), hat auch S. 277 ff. auf die ganze Erzählung vom Alexander bei dem Josephus Rücksicht genommen und daselbst mehrere weniger wesentliche Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung angeführt und widerlegt. — Wenn gesagt wird, Alexander habe in dem Tempel nach der Vorschrift des Hohepriesters geopfert, so kann dies wol von einem Opfer verstanden werden, das in seinem Namen von den Priestern dargebracht wurde. Wenn es auch sonst vielleicht gegen den damals herrschenden Eifer stritt, für die Heiden zu opfern,

ıß er einen historischen Kern enthält, und daß dieser weder besser och schlechter ist, als so vieles Andere, was von Alexander :m Großen von den sogenannten zuverläßigen Geschichtschreibern :richtet wird. Man muß daher nicht strenger gegen diesen sein, .s man mit Rücksicht auf das Detail von den Schilderungen der hjaten Alexanders bei den anderen Schriftstellern ist, über deren bjective Wahrheit dieselbe Frage aufgeworfen werden kann, ohne eantwortet werden zu können.

Aber in jedem Falle behaupten wir, daß Josephus hier bona :de gehandelt habe. Selbst wenn die Glaubwürdigkeit einer Beebenheit bezweifelt wird, ist man deshalb nicht berechtigt, den Erähler sogleich für einen Lügner und den Urheber einer Lüge zu rklären, wie van Dale gethan hat, dessen Gründe für diese Behauptung sehr ungenügend sind. Die Aehnlichkeit zwischen dem Zuge nach Jerusalem und dem Zuge zum Ammon, worauf er ich beruft, beschränkt sich darauf, daß sie beide für dieselbe von llexander befolgte Politik Zeugniß ablegen; in ihrem Wesen und hren Einzelnheiten sind sie ganz verschieden. Daß sich nicht venige Erzählungen der heiligen Geschichte bei dem Josephus inden, die mit Zügen ausgeschmückt sind, für welche es keine Gewähr in der Bibel gibt, obgleich er sich auf die heiligen Bücher als Quelle beruft, kann nicht geleugnet werden; aber dieser Umstand kann keinen sonderlichen Einfluß auf die Frage über die Glaubwürdigkeit, oder wenn man will, über die Ehrlichkeit des Josephus haben. Van Dale und Andere, die sich dieses Argumentes bedient haben, haben nämlich nicht bedacht, daß Josephus als orthodoxer Jude und Pharisäer die Traditionen, welche in den rabbinischen Schulen Schritt vor Schritt sich an die biblischen Geschichten anschlossen, für ebenso heilig hielt, als die Bibel selbst; sie haben wahrscheinlich nicht gewußt, daß solche Zusätze beim Josephus sich von dieser jüdischen heiligen Tradition (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה) her schreiben, und daß diese Quelle mit Rücksicht auf

---

so konnten doch die stattfindenden außerordentlichen Umstände wol eine Ausnahme von der strengen Regel veranlassen, wenn Alexander dies verlangte; auch ist es nach dem Talmud (z. B. Tract. Gittin) erlaubt, ein Opfer von einem Heiden anzunehmen, wenn das Thier nur fehlerfrei ist.

manche von diesen Zusätzen im Talmud und anderen rabbinischen Schriften noch nachgewiesen werden kann; sie haben endlich übersehen, daß Josephus wohl kaum die Bibel in der Grundsprache las, sondern eher nach den chaldäischen Paraphrasen, in welchen sich schon mehrere der gerügten aus der Tradition entlehnten Ausschmückungen finden. Aber ohne uns auf diese fernliegende Frage über den Einfluß der jüdischen Tradition auf die Partieen von dem Werke des Josephus, welche die ältere Geschichte betreffen, weiter einzulassen, müssen wir hier noch einige Bemerkungen über die Quellen der Erzählung des Josephus über Alexander hinzufügen, um der härtesten Beschuldigung, die gegen ihn erhoben worden ist, entgegenzutreten. Daß Josephus mit Rücksicht auf die späteren Zeiten, wo die biblischen Bücher ihn verlassen, andere inländische und ausländische Quellen benutzt habe, ist an sich ebenso natürlich als wahrscheinlich; verschiedene von diesen Quellen citirt er auch hier und da, und weit mehrere standen ihm zu Gebote, da viele hellenistische Juden in und außerhalb Judäa (besonders in Alexandria) Partieen der späteren Geschichte des jüdischen Volkes behandelt hatten, von welchen Aufzeichnungen mehrere unter den apokryphischen Büchern des A. T. aufbewahrt sind. Aber auch manche heidnische Griechen hatten entweder in besonderen Schriften Theile der jüdischen Geschichte behandelt, oder gelegentlich bei der Behandlung der Geschichte Aegyptens, Phöniciens und anderer Völker, oder in polemischer Rücksicht die jüdischen Zustände und Einrichtungen besprochen. Unter dieser Classe von Schriftstellern ist Hecatäus von Abdera der wichtigste, der ein Zeitgenosse Alexanders des Großen gewesen sein und ihn nach Asien begleitet haben soll, und auf dessen Schrift über die Juden und ihre Geschichte, die oft von den Kirchenvätern genannt wird, Josephus selbst in seiner Schrift wider Apion sich mit Rücksicht auf andere Begebenheiten beruft, welche das Verhältnis der Juden zu Alexander angeben. Andere griechische Schriften über die Juden findet man in Fabricii Biblioth. graec., vol. V, p. 61 sq. Harles genannt; vgl. Engelstofts Historia populi Judaici biblica, p. 6 sq. Ob wir den genannten Hecatäus als Gewährsmann für den bestrittenen Bericht

anzusehen haben, oder einen von den vielen älteren, von Appian, Plutarch, Curtius u. A. benutzten oder nicht benutzten Biographen Alexanders, oder den einen oder den anderen von Josephus an anderen Stellen citirten Schriftsteller über die Geschichte der Diadochen (z. B. Agatharchides von Knidos, Hieronymus aus Aegypten), oder irgend einen von den vielen anderen von Josephus in seinen Werken citirten oder benutzten Schriftstellern, wer kann dies wissen oder sagen? Aber daß er gar keine Spur von dieser Begebenheit bei irgend einem älteren Geschichtsschreiber gefunden haben sollte, oder daß er es gewagt haben sollte, ohne Gewähr mit einer ganz neuen Geschichte über eine so allgemein bekannte Persönlichkeit, als Alexander den Großen, in einer Schrift hervorzutreten, die er zunächst für die Griechen schrieb, unter welchen er übelgesinnte Kritiker erwarten konnte und fand, — das scheint mir ganz unglaublich zu sein. Selbst Ewald (S. 61 Anm.) leugnet nicht, daß Josephus hier das eine oder das andere ältere historische Werk benutzt habe; aber er strengt sich freilich an, den Werth dieser Quelle herunterzusetzen. Uebrigens stand dem Josephus noch eine andere reiche inländische Quelle zu Gebote, die er benutzen konnte, aber doch kaum hier benutzt hat; ich meine die jüdische Tradition, in welcher, wie wir aus den Targumim und dem Talmud sehen, sich viele Sagen über Alexander den Großen erhielten. Zur Vergleichung will ich hier eine von diesen Sagen anführen, die zwar in den Einzelnheiten bedeutend von dem Berichte des Josephus abweicht, aber doch einen gemeinschaftlichen Hauptzug enthält. In dem Tractate des babylonischen Talmuds Joma, Kap. 7, Fol. 69a (En Jacob, Fol. 136 b), wo die Rede davon ist, inwieweit es erlaubt sei, daß der Priester sich in den priesterlichen Kleidern außerhalb des heiligen Territoriums von Jerusalem (מְדִינָה im Gegensatz gegen מִקְדָּשׁ) zeige, liest man Folgendes: „Die Tradition berichtet, daß der fünfundzwanzigste Tag im Monate Thebat der Garizin-Tag sei, der nicht ein Klagetag (Buß- oder Festtag) ist. Es ist der Tag, an welchem die Chutäer[a]) das Haus unseres Gottes

a) כּוּתִים oder כּוּתִיִּים nannten die Juden immer die Samaritaner von Chuth oder Chuta, welches 1 Kön. 17, 21 u. 30 als eine von den

von Alexander dem Macedonier (מוקדון) sich erbaten, um es zu zerstören, und er ihnen die Erlaubnis dazu gab. Sie kamen und zeigten dies Simeon dem Gerechten[a]) an. Was that er? Er zog seine priesterliche Tracht an und hüllte sich in seine priesterlichen Kleider, und nahm von den Vornehmsten in Israel mit sich, und Feuerflammen waren in ihren Händen. Und die ganze Nacht gingen einige auf der einen, andere auf der anderen Seite, bis der Morgenstern aufgieng. Als der Tag zu grauen anfing, sagte er (Alexander) zu ihnen (den Chuthäern): Wer sind diese? Und sie antworteten: Es sind die Juden, die einen Aufruhr gegen dich erhoben haben. Als sie Antipatris[b]) erreichten, schien

Städten oder Landschaften genannt wird, deren Einwohner Salmanassar nach der Wegführung der Israeliten nach Samaria verpflanzte. Josephus, der, wie oben bemerkt ist, sie oft mit diesem jüdischen Namen bezeichnet, sagt, daß sie ihren Ursprung von einer Landschaft in Persis, Chutha, an einem Flusse desselben Namens hätten (Archaeolog. IX, 14. 3; XI, 2. 1). Die arabischen Geographen nennen Chutha als eine Stadt in Irak (Silv. de Sacy, Chrestomathie Arabe, vol. II, p. 208 u. 480 sq.). Weniger wahrscheinlich ist die Meinung, daß Chutha der Name eines Ortes in der Nähe von Sidon sei, und daß die Samariter sich deshalb, wenn es ihnen convenirte, Sidonier nannten. Vgl. Michaelis, Specilegium geograph. Hebr. exterae, P. 1, 101 sq. und seine Supplementa ad lexica Hebraica, p. 1255 sq.

a) Nach den Talmudisten war Simeon der Gerechte ein Zeitgenosse Alexanders, und ihnen folgt der arabische Geschichtschreiber Makrizi (S. de Sacy l. l., p. 184). Nach dem ohne Zweifel richtigeren Berichte des Josephus war dagegen Simeon der Gerechte ein Sohn des Onias, also ein Enkel des Jaddua, und lebte erst ungefähr 30 Jahre nach dieser Begebenheit (Antiqq. XII, 2. 5). Noch einen anderen Namen für den damaligen Hohepriester Ananias (חֲנַנְיָה) hat Josephon ben Gorion II, 7. S. 86 Breith., obgleich er ihn S. 89 mit dem Josephus Manasse als Bruder des Hohepriesters Jaddua nennt (עִדּוֹא unrichtig statt יַדּוּעַ); doch braucht Josephon ben Gorion den Namen Ananias auch zur Bezeichnung derselben Person, die im 2. Buch der Maccabäer und bei Josephus Onias (חוניה, im Talmud חוני, vgl. Ewald III, 2. S. 307 Anm.) genannt wird, woraus man die Veranlassung zu der Verwirrung sieht.

b) Eine Stadt in Samaria, südwestlich vom Berge Garizim, nicht weit vom Meere, wird öfter beim Josephus genannt und kommt auch in der Apostelgeschichte vor. S. Raumer u. d. W. En Jacob hat Antiparis oder Antiparos, was wol nur ein Schreibfehler ist.

die Sonne, und sie begegneten einander, und als er Simeon den Gerechten sah, stieg er von seinem Wagen und warf sich auf die Erde vor ihm. Man sagte zu ihm: Will ein König wie du diesen Juden anbeten? Er aber antwortete: Eine Gestalt, welche dieser ähnlich war, verschaffte mir Sieg auf meinen Kriegszügen. Er sagte zu ihnen: Weshalb seid ihr gekommen? Sie antworteten: Damit du nicht das Haus zerstörest, in welchem wir für dich und dein Königthum beten. Die Heiden haben dich verführt, dies zerstören zu wollen. Er sagte zu ihnen: Wer sind diese? Es sind diese Chuthäer, die vor dir stehen. Er sagte zu ihnen: Sehet, sie sind in eure Hände gegeben. Sogleich durchbohrten sie ihre Fersen und hängten sie an die Schwänze ihrer Pferde und zogen sie über Dornen und Disteln, bis sie den Berg Garizim erreichten; und als sie den Berg Garizim erreichten, pflügten sie ihn und besäeten ihn mit Wicken, gleich wie jene bei dem Hause unseres Gottes zu thun getrachtet hatten; und diesen Tag machten sie zu einem Festtage, oder wenn du willst, so sage: sie waren der priesterlichen Kleider würdig."

So weit die Rabbinen, nach deren Darstellung eine Verleumdung der Samaritaner den Alexander ungünstig gegen die Juden gestimmt hatte, so daß er sogar die Vollziehung der Strafe diesen Feinden der Juden überließ, welche jedoch in die Grube fielen, die sie gegraben hatten. Gleichfalls läßt der Talmud Alexander dem Hohepriester und seinem Gefolge nicht in der Nähe von Jerusalem begegnen, sondern nicht weit von der Hauptstadt der Samaritaner; endlich kann man aus dieser Erzählung nicht sehen, ob er Jerusalem besucht habe oder nicht.

Der Vollständigkeit wegen will ich noch hinzufügen, daß Abulfarach in seiner arabisch geschriebenen samaritischen Chronik, welche mit mancherlei Abweichungen von Josephus und mit mancherlei Verunstaltungen dieselbe Geschichte[a] erzählt, den Samaritanern ungefähr alle die Handlungen beilegt, welche Josephus den Juden beilegt, und den Alexander auch den Samaritanern dieselbe Ehre und Gunst erweisen läßt, welche dort den Juden zufällt. So fängt er damit an, daß Alexander während der Belagerung von

a) Die hierher gehörigen Bruchstücke der Chronik finden sich in einer Uebersetzung in S. de Sacy's Chrestomath. Arabe, Vol. II, p. 210 sq.

Tyrus Hülfe von den Samaritanern verlangte, welche diese zu leisten sich jedoch weigerten, weil sie durch ein Bündnis mit den Einwohnern dieser Stadt verbunden seien, und durch diese abschlägige Antwort seinen Zorn erregten. Diese Chronik oder ihre ältere samaritanische Quelle hat kaum eine von dem Josephus verschiedene ursprüngliche Quelle gehabt, hat aber doch ohne Zweifel zunächst aus Josephon ben Gorion oder aus einem von den Historienbüchern des Mittelalters über Alexander geschöpft, welchen allen diese jüdische Erzählung einverleibt ist, während sie im übrigen, was sie von dem Leben und den Abenteuern Alexanders erzählen, dem Romane des Pseudo-Kallisthenes folgen. In den ältesten griechischen Recensionen und lateinischen Bearbeitungen des zuletzt genannten Romans (Julii Valerii res gestae Alexandri Macedonis), welche sich ohne Zweifel von einer heidnischen Hand herschreiben, findet man noch keine Spur von einem Besuche bei den Juden; aber schon in den etwas jüngeren griechischen Ausgaben davon, in welchen auch an anderen Stellen die Hand eines christlichen Bearbeiters kenntlich ist, wird dieses fremde Element freilich nicht wenig abweichend von dem Josephus, eingeflochten; doch kann man diese Abweichungen für nichts Anderes halten, als für Verunstaltungen des vom Josephus gegebenen Berichtes. — In der samaritanischen Chronik findet sich übrigens ein recht artiger Zug, der weder vom Josephus erwähnt wird, noch, so viel mir bekannt ist, in irgend einem der Ritterromane des Mittelalters vorkommt. Es wird nämlich erzählt, daß Alexander, als er nach der Gründung von Alexandria nach Nablus (Neapolis, Sichem) zurückkehrte und den Tempel auf Garizim besuchte, zu dem Hohepriester gesagt habe, er wolle, daß man ihm auf dieser Stelle einen Tempel errichten und seine Bildsäule darin aufstellen sollte, welches Letztere in jeder anderen ihrer Städte geschehen sollte, und er erwarte dies bei seiner nächsten Rückkunft aus Aegypten ausgeführt zu finden. Dieser Befehl beunruhigte die Samaritaner sehr; sie fasteten und baten Gott, ihnen ein Mittel anzugeben, wodurch sie diesen Befehl umgehen könnten. Gott gab ihnen denn auch den Gedanken ein, allen Kindern, welche bei ihnen in der Zwischenzeit geboren würden, den Namen Alexander zu geben. Als nun Alexander bei seiner Rück-

kehr seinen Befehl nicht ausgeführt fand und dem Hohepriester und den Obersten des Volkes sein Misvergnügen zu erkennen gab, sagte der Hohepriester zu ihm, sie hätten ihm vernünftige und redende Bildsäulen errichtet, und ließ alle in der Zwischenzeit geborenen Kinder vorführen, welche, als der Hohepriester den Namen Alexander ausgerufen hatte, alle auf einmal darauf antworteten. Der König nahm darauf den Befehl zurück und betete Gott auf dem Garizim an, wo er sogar einen neuen Tempel erbauen lassen wollte, aber doch auf die Vorstellung des Hohepriesters von diesem seinem Vorsatze abstand. — Möglicherweise hat auch diese Erzählung keine andere Quelle als Josephon ben Gorion, bei dem es (II, 7) heißt, daß Alexander, nachdem er Gott in dem Tempel zu Jerusalem angebetet und gepriesen habe, ein Andenken an seinen Besuch hinterlassen wollte und verlangte, daß man ein goldenes Bild von ihm „zwischen dem Tempel und dem Allerheiligsten“ aufstellen sollte. Aber der Hohepriester bewog ihn, dies zum Unterhalte der Priester und Wallfahrer herzugeben, indem er ihm dagegen lebendige Denkmäler in den Namen aller Priesterkinder versprach, welche in diesem Jahre geboren würden. — Woher aber Josephon ben Gorion diese Geschichte hat, ist unbekannt. Uebrigens ist auch der übrige Bericht des Gorioniden über den Aufenthalt Alexanders in Judäa und Jerusalem in vielen Punkten abweichend von Josephus; aber diese Abweichungen haben keinen Werth, da sie den anderen Verunstaltungen gleichen, von welchen sich eine so große Menge bei diesem jüdischen Epitomator des griechischen Josephus aus dem früheren Mittelalter findet; die meisten verdanken ihren Ursprung nicht so sehr seiner talmudischen Gelehrsamkeit, als seiner eigenen Unwissenheit und seinem Hange, die einfache Erzählung durch Erdichtungen auszuschmücken. Was dieser jüdische Schriftsteller noch weiter von den übrigen Unternehmungen und Abenteuern Alexanders erzählt, ist, wie schon oben angedeutet, aus dem Pseudo-Kallisthenes entlehnt. Es ist also kein Grund, hier noch länger bei ihm zu verweilen.

Um jetzt, nachdem wir die verschiedenen Variationen in der Erzählung von dem Aufenthalte Alexanders in Judäa erwähnt haben, wieder zu dem Berichte des Josephus über die Achtung und Gunst, welche Alexander den Juden vor ihren Rivalen erwies,

zurückzukehren, so scheint die Glaubwürdigkeit desselben durch das, was wir von dem späteren Betragen dieses Königs gegen die Juden und Samaritaner wissen, nicht wenig bestätigt zu werden. Zwar ist Josephus selbst auch für diese Begebenheiten die wichtigste Quelle, aber doch nicht die einzige, wobei auch das bemerkt werden muß, theils daß er für die mehrsten von ihnen seinen Gewährsmann anführt, theils daß er sie besonders in seiner polemischen Schrift gegen Apion erwähnt, wo jedenfalls die Klugheit ihm gebot, sich nicht auf Thatsachen zu berufen, deren Gewißheit zweifelhaft war. Diese hier folgenden Begebenheiten haben die Kritiker daher auch nicht sonderlich angefochten.

Es ist schon oben erwähnt, daß viele Juden der Aufforderung Alexanders gemäß ihm auf seinem Zuge folgten (Josephus, Antiqq. XI, 8. 5), und ihn also wol zunächst nach Aegypten begleiteten; aber auch auf seinen entfernteren Zügen benutzte er sie, und seinem Beispiele folgten die Diadochen (Hecatäus beim Josephus contra Apion. l. l., cap. 22, p. 457; Havercamp, S. 1190, Oberthür). Da sie sich auf seinem Zuge nach Aegypten in seinem Dienste sehr thätig gezeigt hatten, räumte er zur Vergeltung für diese Unterstützung und für ihre Treue überhaupt [a]) den Juden, die sich in dem von ihm angelegten Alexandria niederlassen wollten, große Begünstigungen und Privilegien ein, und namentlich gab er ihnen in allen bürgerlichen Sachen gleiches Recht mit den Griechen, welche Privilegien später von den Ptolemäern bestätigt und von den Römern [b]) nicht geschmälert wurden, aber wol zu großer Misgunst und Verleumdung von Seiten der Griechen und Aegypter Veranlassung gaben [c]).

Was die Samaritaner betrifft, so hatte Alexander versprochen, sie auf dem Rückwege zu besuchen, und dieses Versprechen ward

---

a) Hecatäus hebt ausdrücklich ihre ἐπιείκειαν καὶ πίστιν hervor.

b) Josephus, Antiqq. XIX, 5. 2; De bello Jud. II, 18. 7 contra Apion. II, 4.

c) Wie mächtig diese alexandrinische Kolonie bis weit in die römische Kaiserzeit hinein war, ist hinlänglich bekannt. Uebrigens verdienten die reichen Materialien zu der Geschichte dieser Kolonie bei dem Josephus und Philo wol eine genauere Bearbeitung, als ihnen bisher zutheil geworden ist.

auch erfüllt, aber auf eine ganz andere Weise, als sie gehofft hatten. Ehe Alexander Palästina verließ, hatte er den Andromachus zum Statthalter über Syrien eingesetzt, und dieser hatte wahrscheinlicherweise Samaria oder Sichem zur Residenz gewählt. Während Alexander sich in Aegypten aufhielt, erhielt er die Nachricht, daß die Samaritaner (es wird nicht gesagt, aus welchem Grunde) sich gegen diesen Statthalter aufgelehnt und ihn lebendig verbrannt hätten. Erbittert über diese schändliche That, brach er schnell von Aegypten auf, nachdem er daselbst das Nothwendige geordnet hatte. Die Anstifter des Verbrechens wurden ihm bei seiner Ankunft in Samaria ausgeliefert, und er ließ sie hinrichten und setzte darauf den Memnon zum Statthalter ein (Curtius IV, 8). Mit dieser Begebenheit scheint das in Verbindung zu stehen, was Josephus (Antiqq. XI, 8. 6) über die Zurücklassung der 8000 samaritanischen Krieger in Oberägypten, als Wächter dieses Landstriches, berichtet. Der Aerger, den der Aufruhr der Samaritaner gegen ihren Landeshauptmann bei Alexander erregt hatte, rief wol auch Mistrauen gegen die Soldaten hervor, die er weder für würdig hielt, ihm auf seinem persischen Zuge zu folgen, noch es für rathsam hielt, sie gegen ihre Landsleute zu brauchen; auch wollte er dadurch, daß er sie zu diesen zurückkehren ließe, nicht ein so unruhiges Volk mit bedeutenden und geübten Streitkräften versehen, wogegen sie eine recht passende militärische Kolonie in einem fremden Lande, das einer Bewachung bedurfte, abgeben konnten. — Es würde wol derselbe für die Samaritaner so unglückliche Aufruhr sein, der, wenn man dem Hecatäus unbedingt trauen dürfte, eine bedeutende Erweiterung des jüdischen Gebietes veranlaßt hatte; er erzählt nämlich beim Josephus (c. Apion. II, 4), Alexander habe die Treue der Juden dadurch belohnt, daß er ihnen das Land der Samaritaner schatzungsfrei zutheilte. Dieser Schritt würde nichts Anderes gewesen sein als die Aufhebung des samaritanischen Staates und Gottesdienstes, was nicht mit den anderen Nachrichten übereinstimmt, die auf uns gekommen sind. Der Bericht des Hecatäus enthält also in jedem Falle eine große Uebertreibung; das Geschenk beschränkte sich höchstens auf einige samaritanische Grenzstädte,

welche noch in der maccabäischen Zeit als zu dem Staate Juda gehörig genannt werden (vgl. Ewald III, 2. S. 256 ff.).

Auch später noch, als Alexander auf dem höchsten Gipfel seiner Macht und seines Glückes übermüthiger und rücksichtsloser verfuhr, konnte er den Juden seine Bewunderung über ihre Standhaftigkeit und ihre Treue nicht versagen, selbst wenn diese in Streit mit seinem Befehle kam. Ein Zeugnis hierüber von demselben Hecatäus hat Josephus in seiner Schrift gegen Apion (I, 22) aufbewahrt. In Jerusalem hatte Alexander, wie wir oben gesehen haben, den Juden nicht bloß mit Rücksicht auf sie selbst, sie mochten nun zu Hause bleiben oder mit ihm ziehen, sondern auch mit Rücksicht auf ihre Brüder außerhalb Palästina's, namentlich in Babylonien und Medien, die Zusicherung gegeben, daß sie ihre väterlichen Gesetze behalten dürften (Antiqq. XI, 8. 5). Später, als er sich in Babylon aufhielt und beschlossen hatte, den von den Persern zerstörten Tempel des Belus wieder aufzubauen (vgl. oben S. 463), wollte er außer seinen eigenen Soldaten auch die Juden zu dieser Arbeit benutzen, ohne sich darum zu bekümmern, vielleicht ohne zu ahnen, wie sehr er durch einen solchen Befehl ihren Glauben verwundete und die väterlichen Gesetze verletzte. Aber die Juden weigerten sich auf das standhafteste zur Aufführung des Tempels eines Götzen beizutragen, und konnten selbst nicht durch körperliche Peinigungen und Geldstrafen gebeugt werden. Der König gab endlich nach und sprach sie frei von der Strafe und der Arbeit; ja er behandelte sie sogar sehr milde, als sie nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat alle in der Zwischenzeit aufgeführten Tempel niederrissen. — Dies ist im allgemeinen der Sinn der letzten Worte des Hecatäus; aber der Text ist offenbar corrumpirt, so daß es undeutlich ist, ob er an heidnische Heiligtümer denkt, die in Babylon oder die in Judäa aufgeführt worden waren, so wie man auch nicht entscheiden kann, ob er unter den Juden, von welchen er spricht, jüdische Colonisten in Babylon oder Juden in dem Heere Alexanders versteht, und im letzteren Falle, ob diese aus Babylonien waren, oder ob er sie aus Palästina mitgebracht hatte.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Tertullians Sacramentsbegriff.

Von

E. Leimbach,
Pfarrer und Reallehrer in Schmalkalden.

Es ist ganz in der Ordnung, wenn Dogmatiker und Symbo-
r der wissenschaftlichen Behandlung der Lehre von den Sacra-
nten eine etymologisch-lexicographische Untersuchung über das Wort
cramentum vorangehen lassen, seine Bedeutungen bei den pro-
ien Schriftstellern des goldenen und silbernen Zeitalters der
tinität erforschen und ebenso die ersten Kirchenschriftsteller zu
ithe ziehen, um zu erfahren, an welche Begriffe diese besonders
geknüpft, in welcher Hinsicht sie dem Worte eine andere, sei es
veiternde, sei es verengende Bedeutung gegeben haben. Doch wird
solchen Untersuchungen vielfach gefehlt und den früheren Autoren
genug der Standpunkt aufoctroyirt, welchen neuere Schriftsteller
tweder selbst haben oder wenigstens an dem betreffenden Orte
iben wollen.

Auf Tertullian berufen sich in der Lehre von den Sacra-
nten Lutheraner, Reformirte, Katholiken; wer mit Recht und inwie-
it doch wieder mit Unrecht, das soll hier nicht untersucht werden.
a man aber über den von Tertullian mit dem Worte sacra-

mentum verbundenen Begriffen noch nicht so allgemein vertra sein dürfte, so will ich den Versuch machen, die große Menge d Stellen, in welchen das Wort sacramentum bei Tertullian si findet, zusammenzustellen, die Begriffe des Wortes an den einzeln Stellen zu entwickeln und sodann die Begriffe wieder in ihr Ve hältnis zu einander zu setzen. Ich hoffe, daß dieser Versuch für d Lexicographie der Kirchenschriftsteller nicht völlig nutzlos sein werd

Diesem ersten Abschnitte der nun folgenden Arbeit werde i einen freilich weit kürzeren zweiten folgen lassen, in welchem vo dem Umfange und Inhalt eines bei Tertullian mit sacra mentum verbundenen Begriffes geredet werden soll, welcher m unseren Sacramentsbegriffen am meisten Verwandtschaft hat.

A. Die Bedeutungen des Wortes sacramentum bei Tertullian.

Die Profanliteratur weist im Ganzen nur zwei große Re auf, welche demselben Stamme sacramentum als ebenso sicher an gehörig anzusehen sind, wie sie zugleich äußerlich sehr weit au einanderstehen: Es sind dies die zwei Bedeutungen: Eid un gerichtliches Pfand. Beide Bedeutungen sind classische, dem goldenen Zeitalter besonders geläufige. Das beiden Gemein same, die höhere Einheit ergibt sich sogleich, wenn wir auf d Wurzel des Wortes sacramentum, auf sacer zurückgehen. Dan ergibt sich, daß der Begriff sacramentum ein Eigentum de Götter, ein den Göttern Zugehöriges, Zukommendes in volvirt. Es ist damit noch nicht unterschieden, ob diese Eigentum der Götter ein (relativ) ursprüngliches gewesen, oder e es dasselbe erst durch menschliche Weihe, Widmung, Uebergabe ge worden sei. Die letztere Bedeutung aber, welche sich besonders i dem Worte sacer (homo sacer, ein der Gottheit zum Sühnopfe geweihter, ein verfluchter Mensch) und in sacrare (den Götter zueignen, weihen, heiligen) findet, ist in der Profanliteratur di häufigere, und aus ihr entwickeln sich die beiden Begriffe Ei und gerichtliches Pfand, nur so, daß das erstere Wort den Begriff der res sacrans, also den activisch, das letztere den der res sacrata, also den passivisch gefaßten Begriff von sacramentum aufzeigt.

Der Eid ist eine Handlung, welche den Menschen den Göttern weiht. Denn ohne ein Anrufen der Götter (Gottes) ist der Eid nicht möglich, da man sich diesen (diesem) durch den Eid zueignete und unter deren Fluch sich im Falle des Meineids stellte. Dieses machte den Eid bei den Römern schon so hehr und wichtig und namentlich den Fahneneid, der sich von dem jus jurandum, juramentum, dem gewöhnlichen, bürgerlichen Eide vor Gericht und im gemeinen Leben, eben durch die Solemnität zu seinem Vortheil unterschied. Mit der Zunahme des Eides trat eine größere Gleichgültigkeit ein, und man erhielt die Solemnität des ursprünglichen Eides nur noch dem Fahneneid, und legte fortan nur diesem die Bezeichnung sacramentum bei, verengte also den Begriff des Wortes. Fahneneid ist der Zweig, Eid der Ast, heiligende Handlung der Stamm des Wortes sacramentum nach der einen Seite hin. Damit ist freilich die Ausbildung des Begriffes noch nicht zu Ende. Die Blätter, welche aus dem Zweige hervorsprießen, sind räumlich größer; als eine abermalige Erweiterung des Begriffes Fahneneid können wir die der Profanlatinität noch geläufigen Begriffe Kriegsdienst und Kriegsmannschaft ansehen. In beide tritt man durch den Fahneneid, und beide unterscheiden sich nur dadurch, daß jenes eine Abstraction, dieses das Concretum solcher Abstraction ist. Einen noch weitergehenden, hier sich anschließenden Begriff, den der Feldherrnparole oder Feldherrnordre werden wir wahrscheinlich bei Tertullian finden.

Das gerichtliche Pfand, welches vor Beginn eines Processes von den streitenden Parteien hinterlegt wurde, involvirt gewiß ursprünglich den Begriff einer der Gottheit geweihten Sache[a]) (res sacrata). Von diesem Begriff des gerichtlichen Pfandes aber ist die weitere Bedeutung von sacramentum Niederlegung einer Summe Geldes vor Beginn eines Civilprocesses, welche bei den Grammatikern vorkommt, nur die Abstraction, während die Bedeutung bürgerlicher Proceß wieder eine Erweiterung des Begriffs gerichtliches Pfand in derselben Weise auf-

a) Das Geld wurde ja bei dem Pontifex Maximus deponirt.

zeigt, als wir oben aus Fahneneid sich Kriegsdienst entwickeln sahen. Diese Bedeutung Pfand &c. hat Varro, die andere bürgerlicher Proceß sogar Cicero.

Das sind die in der Profanlatinität geläufigen Begriffe, welche sich an sacramentum angeschlossen haben, auf welche Tertullian zurücksehen konnte, welche er aufnehmen, an welchen er ändern konnte, welche er weiterführen konnte; zugleich sind aber auch die Stellen aufgezeigt, wo sich an dem Stamme noch andere Aeste bilden konnten. Wenden wir uns nun zu Tertullians Schriften selbst, so sehen wir zunächst, daß Tertullian kein Wort geläufiger ist, als sacramentum, daß er aber keins in manigfaltigerem Sinne gebraucht, als eben dieses.

Dennoch ist's wunderbar, daß in dem Sinne von Fahneneid, in welchem es im Profangebrauche am häufigsten auftritt, es von Tertullian nie[a]) gebraucht wird. Doch sind die beiden oben erwähnten verwandten Begriffe, welche ja bei Profanschriftstellern auch schon vorkommen, dem Tertullian nicht fremd; und zwar 1) Kriegsdienst und 2) Kriegsmannschaft.

Für beide Begriffe finden sich jedoch nur wenige Beispiele.

De idololatria, c. 19: „Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli." Hier übersetzt man das Wort sacramentum dem Zusammenhang am angemessensten mit Kriegsdienst und signum mit Fahne, Banner. Ebenso Scorpiace, c. 4: „Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali eum sacramento consignavit" (außer welcher ihn für solchen Kriegsdienst [durch die heilige Taufe] versiegelt hat = Gott selbst). De spectaculis, c. 24: „Nemo in castra hostium transit nisi projectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui." Auch hier dürfte die Uebersetzung Kriegsmannschaften die adäquateste sein.

In beiden Fällen ist, von dem Bilde der militia aus betrachtet (und man sah die dejeratio diaboli und testatio fidei als Fahneneid an), diese Wahl des Wortes sacramentum erklärt und gerechtfertigt.

Eine dritte Stelle, in welcher ich das Wort sacramentum am

a) cf. jedoch Ad. Martyr., c. 3 und diese Abhandlung, S. 491.

liebsten mit Feldherrnparole oder Ordre des Feldherrn wiedergeben möchte, würde damit bereits das Wort sacramentum als aus den Grenzen der profanen Latinität herausgetreten, aber immerhin noch in sehr naher Verwandtschaft mit den bisher angeführten Begriffen stehend aufzeigen. Scorpiace, c. 4 lesen wir: „Huic sacramento militans ab hostibus provocor“ = Kämpfe ich für diese Parole, so werde ich von den Feinden angegriffen[a]). —

Allein das Etymon macht den Gebrauch des Wortes sacramentum noch in ganz anderen Beziehungen möglich, welche die Profanschriftsteller (aus dem Mangel göttlicher Offenbarung ist vieles erklärt) völlig unbeachtet und unbebaut gelassen haben.

Nicht bloß, was Gott geweiht ist, ist heilig, und nicht bloß eine weihende, von Menschen ausgehende Handlung, oder eine von den Menschen Gott geweihte Sache verdienen den Namen sacramentum, sondern auch alle Handlungen Gottes und alle Dinge, welche von Gott herrühren, ihm also auch zugehören und eigen sind, können diesen Namen sacramentum führen. An diese Vorstellungen knüpft Tertullian an, und so entwickelt sich denn aus derselben Wurzel und demselben Stamme, aus dem die profanen Begriffe herausgewachsen sind, ein neuer sehr starker Ast, ziemlich weit unten am Stamme, daß er fast ein Wurzelsproß scheint, aber noch nicht ist, mit verschiedenen Zweigen. Die nun folgenden Begriffe, welche aus einander hervorgehen, sind Nova, aber immerhin aus dem Etymon selbst ableitbare Begriffe.

I. Gruppe

(aus dem Etymon selbst abgeleitet).

1. Sacramenta = Ordnungen, Befehle Gottes = instituta Dei.

De monogamia, c. 11: „Ut igitur in Domino nubas secundum legem et apostolum (si tamen vel hoc curas), qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus

a) Es ist nicht unmöglich, daß man auch die Stelle De spect., c. 24 ähnlich übersetzen möchte.

postulas, non licet habere, ab Episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti (= monogamiae." a)

De exhortatione castitatis, c. 11: „Cum autem Dei sacramenta Satanas adfectat, provocatio est nostra." Die Stelle kann nur übersetzt werden: „Wenn aber Satan die göttlichen Ordnungen nachäfft, so spricht das gerade für unsere Behauptung." Es ist auch hier von der Monogamie die Rede, welche Satanas nachgeäfft habe, indem er den pontifices und flamines die zweite Ehe (durch Numa) habe verbieten lassen.

Dieser Begriff berührt sich ein wenig noch mit dem von uns aus Scorpiace, c. 4 oben citirten und mit Parole (eines Kriegsherrn) übersetzten sacramentum. Es können sich ja die Zweige und Blätter verschiedener Aeste berühren, ohne zusammengewachsen zu sein.

2. Sacramenta = testamentum vetus et novum = die heilige Schrift.

Mit dem voranstehenden Begriffe hängt dieser genau zusammen, indem nur die Zusammenfassung aller Befehle Gottes (durch das Niederschreiben und Sammeln) als ein neues Moment hinzutritt, und das Aufgeschriebensein hier besonders noch hervorgehoben wird, obgleich es in dem vorigen Begriffe schon vorausgesetzt werden mußte, aber nicht ausgesprochen wurde.

Apolog., c. 47: „Unde haec, oro vos, philosophis aut poëtis tam consimilia? non nisi de nostris sacramentis b)? Si de nostris sacramentis ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt." c)

---

a) Zu bemerken ist, daß Tertullian (als Montanist namentlich) die Monogomie auf das strengste als Gottes Ordnung verteidigt, nicht im Gegensatz zum Cölibat, sondern zu der (wenn auch successiven) Polygamie.

b) Hier in dem Sinne von vetus testamentum.

c) Der Hauptinhalt des ganzen vorausgehenden Kapitels ist: Die Philosophen der Heiden haben ihre Weisheit dem guten Theile nach aus

Adv. Marc. IV, c. 1: „Prius itaque debueras alium Deum luminis, alium tenebrarum determinasse, ut ita posses alium Legis, alium Evangelii adseverasse. Ceterum, praejudicatum est ex manifestis, cujus opera et ingenia per antitheses [a]) constant, eadem forma constare etiam sacramenta." „Du hättest also erst zwei Götter, einen Gott des Lichtes und einen anderen der Finsternis, annehmen sollen, damit du so den einen den Gott des Gesetzes, den anderen den Gott des Evangeliums nennen konntest. Uebrigens ist im Voraus das offenbar und ausgemacht, daß die (beiden) Testamente gleiche Form haben, deren Inhalt und Geist eben durch die Antithesen bestätigt wird (d. h. daß beide in Gesetz und Evangelium zerfallen)."

Wie aus der heiligen Schrift die Bekenntnisse, so entwickelt sich aus dem Begriff der heiligen Schrift in sacramentum der Begriff der fides, quae creditur, der regula fidei, der religio [Christiana] als des Epitome der göttlichen Thaten und Befehle, welche in der Offenbarung verzeichnet sind. Somit kommen wir zur 3. Stufe.

---

unserer alten Offenbarung geschöpft, aber um ihren eigenen Ruhm zu vermehren, nicht unverändert wiedergegeben, sondern verfälscht und deteriorirt. Das zeigt sich in der Lehre von Gott, von der Beschaffenheit der Seele rc., wo die widersprechendsten Ansichten bloß darum geltend gemacht wurden, weil ein jeder eine eigene Ansicht erfunden haben und anerkannt wissen wollte. Unsere Lehre aber wird von den Heiden verspottet, weil ganz ähnliches die Philosophen schon gelehrt haben; und weil man den Philosophen und Dichtern nicht glaubt, glaubt man uns auch nicht, und wenn wir Dinge lehren, wie ein dereinstiges Gericht, Hölle, Paradies, so weist man uns Aehnliches, aber nie Geglaubtes in den Lehren der Philosophen nach. — Alles dieses haben die Philosophen erst aus unserer Offenbarung geschöpft, denn ihre Lehren sind nur der Schatten der unserigen; also jedenfalls später, denn vor dem Schatten muß sicherlich der Körper existirt haben, der den Schatten wirft.

a) Eine von Marcion verfaßte Schrift, welche das alte und neue Testament zwei verschiedenen Göttern zuweisen wollte. — Uebrigens kennt Tertullian für Testament auch den Ausdruck testamentum, den er sogar einen häufigeren nennt („magis usui est dicere"), gebraucht selbst lieber instrumentum; sacramenta sind ihm beide zusammengefaßt — instrumentum oder testamentum das eine von beiden.

3. Sacramentum = Glaube, regula fidei, religio.

Apolog., c. 14: „Hoc prius capite, et omnem hic sacramenti nostri ordinem[a]) (die ganze geordnete Darstellung unserer Religion) haurite, repercussis ante tamen opinionibus falsis."

Apolog., c. 19: „In quo (sc. scrinio) videtur thesaurus collocatus totius Judaici sacramenti et inde etiam nostri." „In ihm (dem Kästchen des Moses) scheint der Schatz des ganzen jüdischen Glaubens und folglich auch des unserigen beschlossen gewesen zu sein."

De idololatria, c. 6: „Si nulla lex Dei prohibuisset idola fieri a nobis, si nulla vox Spiritus sancti fabricatoribus idolorum non minus quam cultoribus comminaretur, de ipso sacramento nostro interpretaremur nobis, adversas esse fidei ejusmodi artes." „Auch wenn kein (bestimmtes, einzelnes) Gesetz Gottes es verboten hätte, daß von uns Götzenbilder gemacht würden, wenn keine Stimme des heiligen Geistes den Götzenbildnern ebenso als den Götzendienern drohte, so würden wir doch aus unserem Gesamtglauben so viel uns herausentwickeln können (scil. per analogiam fidei), daß derartige Künste sich mit dem Glauben (mit unserem Christenglauben) nicht vertragen."

De corona, c. 12: „Semel jam in sacramenti testatione ejeratae" = welche bereits einmal bei der Ablegung des Glaubensbekenntnisses (vor der Taufe mit der Abrenuntiation) abgeschworen sind.

Ad Martyr., c. 3: „Cum in verba sacramenti respondimus, jam tunc vocati sumus ad militiam Dei vivi." „Bereits damals sind wir in den Kriegsdienst des lebendigen Gottes berufen worden, als wir auf die Worte des Glaubensbekenntnisses Antwort gaben (und damit zu den Worten desselben und zum christlichen Glauben uns bekannten)."

Hier ist es mir wahrscheinlich, daß Tertullian auch an den

a) Nur der Zusammenhang gibt hier die richtige Uebersetzung; außer dieser könnte man auch die ganze christliche Gottesdienstordnung unter diesem Ausdruck verstehen.

Fahneneid gedacht habe, und das Glaubensbekenntnis als solchen auffaßte; das Wort sacramentum umschließt also hier einen doppelten Sinn, und wäre somit dieses die einzige Stelle, wo sacramentum = Fahneneid genommen werden könnte. Doch halte ich für die Hauptsache nicht sowol das Bild (Fahneneid) als die Sache (das Glaubensbekenntnis) und habe so die Uebersetzung geben zu müssen geglaubt.

De praescript. haeret., c. 20: „Quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio.“ „Die eine Ueberlieferung ein- und desselben Glaubens ist die einzige Richtschnur, nach welcher alle Gebräuche (der Kirche — nämlich die friedliche Gemeinschaft, der Brudername, die Verbrüderung zur Gastfreundschaft) sich richten müssen.“ Eine scheinbar sehr freie und doch fast unvermeidliche Uebersetzung.

De resurr. carnis, c. 21: „Tum quod veresimile non est, ut ea species sacramenti (sc. resurrectio), in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connititur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur“ = „dann, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß dieser Kernartikel des Glaubens, auf welchen aller Glaube[a]) gebaut ist, auf welchen die ganze Heiligung sich stützt, zweifelhaft verkündigt und dunkel gelassen sein sollte.“

Ibid., c. 23: „Et utique crediderat (= fidem habebat) et omnia sacramenta cognoverat, vas electionis, doctor nationum.“ „Und er war doch zum Glauben gekommen und hatte alle Glaubenssätze kennen gelernt, das auserwählte Gefäß, der Lehrer der Heiden (= Paulus).“

Adv. Marc. IV, c. 5: „Societate sacramenti confederari“ = „in Glaubensgemeinschaft verbrüdert sein.“ — Der Zusammenhang entscheidet eben bei allen Stellen die Wahl des Ausdrucks, und er schließt hier das unwillkürlich sich dem Sinne vordrängende Sacramentsgemeinschaft (was auch societas sacramentorum heißen würde) aus.

a) Es sprechen mehre Stellen dafür, daß Tertullian zwischen sacramentum und fides den Unterschied machte, welchen wir zwischen fides quae creditur und fides qua creditur zu machen gelernt haben.

4. sacramentum = göttliche, heilige Handlungen.

Adv. Judaeos, c. 10: „Et utique sacramentum passionis ipsius figurari in praedicationibus oportuerat." „Die Gottesthat des Leidens mußte in den Weißagungen hinter Bildern versteckt werden."

De praescription. haer., c. 40: „Qui (sc. diabolus) ergo ipsas res, de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter affectavit exprimere in negotiis idololatriae etc." „Der Teufel hat alle die Dinge, mit welchen die Spendung der heiligen Handlungen (Sacramente!) Christi in's Werk gesetzt wird, nicht bloß die Elemente, sondern die priesterlichen Functionen, die Auszeichnungen, Vorrechte, die auf's Opfer bezüglichen Dienste, Geräthe, Gefäße, ja sogar die Gebete und Gelübde nachgeäfft."

Ad Nationes I, c. 16: „De sacramentis nostrae religionis opinor intentatis; et sunt paria vestris etiam non sacramentis." „Vielleicht greift ihr die heiligen Handlungen unserer Religion an, und diese sind doch euren (nur fälschlich so genannten) heiligen Handlungen gleich."

Apolog., c. 7: „Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde etc." „Nach der heiligen Handlung (im höchsten Spotte gesagt, weil die Christen es doch für eine heilige Handlung ausgaben, was die Heiden so schwer verlästerten) des Kindermordes." Diese Stelle weist zugleich wol auch den Sinn von Geheimcult in sacramentum auf.

De pudicit., c. 14: „Ut sacramento benedictionis exauctoraretur" = „daß er von der heiligen Handlung des Segens ausgeschlossen werde". —

De exhortat. castit., c. 7: „Ut ubique sacramentis ejus obeundis apti simus, omnes nos Deus ita vult dispositos esse." „Gott will, daß wir so beschaffen seien, daß wir überall zur Verwaltung der Sacramente (heiligen Handlungen) geschickt seien."

De bapt., c. 12: „Et haec est probatio exerta adversus eos, qui adimunt Apostolis etiam Joannis baptismum, ut destruant aquae sacramentum" = das Sacrament der Taufe.

De bapt., c. 1: „Felix sacramentum aquae nostrae, qua bluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur."

In den drei letzten Stellen können wir kaum ein anderes Wort :brauchen als das Wort Sacrament. —

Der Zusammenhang dieser Bedeutung des Wortes sacramen- ım, welche als die äußerste Krone in der Spitze des ganzen lstes, von welchem bisher geredet worden ist, angesehen werden ıuß, mit den früheren ist sehr leicht nachzuweisen.

Aber damit sind die Bedeutungen, welche Tertullian mit acramentum verbunden hat, noch lange nicht erschöpft. Die nun olgenden Bedeutungen sind jedoch wesentlich anderer Art.

Doch wir wollen zuvor der Gruppe selbst Namen und Ueberchrift geben, ehe wir ihre allgemeine Charakteristik und ihre Beziehung zu den bisher aufgeführten Bedeutungen versuchen.

II. Gruppe.

(Bedeutungen, von *μυστήριον* entlehnt oder dem Begriffe dieses Wortes nachgebildet.)

Es ist keine Frage, daß Tertullian den ganzen Inhalt des Wortes *μυστήριον* in das Wort sacramentum geschüttet, oder, um bei dem ursprünglichen Bilde zu bleiben, daß er dem Worte sacramentum ein neues, sehr kräftig sich entwickelndes Reis aufgepfropft habe.

Allein wir fragen doch billig nach den Gründen, weshalb Tertullian zu einem solchen Schritte gekommen ist, weshalb er gerade dieses Wort zum Gefäße des neuen Inhaltes machte. Es muß gewiß das Wort sacramentum noch erweiterungsfähig gewesen sein, sonst würde Tertullian diesen Schritt nicht haben thun können, und es muß mit dem Worte *μυστήριον* doch einige innere Verwandtschaft haben, sonst würde er ihn nicht haben thun wollen.

Das Wort *μυστήριον* heißt ursprünglich Geheimnis, Geheimlehre, dann Geheimcult im Plural, auch das Unverletzbarheilige, endlich ein Mittel gegen den Husten.

So wunderbar auch die letzte Wortbedeutung scheint, so verständlich ist sie, wenn man das allen Begriffen gemeinsame Merkmal des Geheimen beachtet. Nicht minder verständlich ist, daß fast

alle diese Bedeutungen einer Verbindung mit der Gottheit zustreben und ohne Beziehung auf die Gottheit und den Schutz derselben nicht gedacht werden können.

Von hier bis zu dem Begriff des Wortes sacramentum, wie wir denselben in der ersten Gruppe betrachtet haben, ist nur ein kleiner Schritt. Freilich scheint es, als wenn das Wort μυστήριον seinen Hauptinhalt verloren, und ein hinzugekommenes Merkmal jetzt das hauptsächlichste geworden sei; allein das ist doch nur halb wahr. Denn das Göttliche, welches zu dem Begriff des Geheimnisvollen getreten ist, ist eigentlich nichts Neues, sondern nur die eine Seite des letzteren, welche nunmehr besonders betont wird. Alles Göttliche wiederum hat auch eine geheimnisvolle Seite. Das Göttliche ist als Uebernatürliches unbegreiflich, unerforschlich, geheimnisvoll.

Die göttlichen Handlungen sind geheimnisvoll. Die meisten Geheimnisse sind nicht menschlicher, sondern göttlicher Art. Hier berühren sich sacramentum und μυστήριον. An dieser Stelle hat Tertullian den Begriff sacramentum erweitert und μυστήριον in dies Gefäß hinübergeführt [a]).

Doch dürfte ein anderes noch der Beachtung werth sein und die Wahl des Wortes sacramentum zur Uebersetzung von μυστήριον noch besser erklären.

Zu Tertullians Zeit entwickelte sich immer mehr der Gebrauch, das heilige Abendmahl, eins der vorzüglichsten sacramenta, den Heiden und Katechumenen sogar gegenüber als Geheimcult aufzufassen und zu behandeln, und somit allen Nichtchristen den Zutritt zu diesem Sacramente zu verwehren. Dadurch erhielt das Sacrament des Altars eine doppelte geheimnisvolle Seite, eine göttlich-geheimnisvolle, weil die Vereinigung des Leibes und Blutes

---

a) Vgl. das treffliche Werk von Herm. Rönsch: „Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache durch Beispiele erläutert.“ (Marburg und Leipzig 1869, S. 323), woraus übrigens zu ersehen, daß die oben erwähnte Erweiterung des Begriffs sacramentum nicht erst von Tertullian herrührt. **E. Riehm.**

Christi mit den Elementen für den Christen ein Geheimnis war, und eine irdisch-geheimnisvolle, weil die Spendung des heiligen Nachtmahls dem Anblick der Nichtchristen, also gewissermaßen Uneingeweihten entzogen wurde.

Sämmtliche Stellen, unter I. 4 aufgeführt, sind bereits der Art, daß der Begriff des Geheimnisreichen nicht nur nicht fehlt, sondern (oft wenigstens) sehr deutlich hervortritt, und wir hätten fast ein Recht dazu, alle jene Stellen hier unter der zweiten Gruppe als die höchste Stufe zu wiederholen. Doch genügt der Hinweis darauf wol, und wir können uns zu der noch immer beträchtlichen Zahl unbesprochener Stellen, in welchen das Wort sacramentum vorkommt, wenden.

Im Allgemeinen sind die noch folgenden Bedeutungen von sacramentum in zwei verschiedene Rubra zu bringen, die an und für sich nicht sehr verschieden sind, oft auch ineinander überzugehen und zu fließen scheinen.

1. Sacramentum = typus, allegoria = Vorbild.

Adv. Jud., c. 13: sacramentum ligni. Cf. 2 Reg. 6, v. 4 sqq. Das Holz, welches Elisa dem in's Wasser gefallenen Beils nachwarf, um das Eisen wieder auf der Oberfläche schwimmen zu machen, ist ein Vorbild des Kreuzes, das Eisen ist die duritia seculi mersa in profundo erroris, Elisa ein Vorbild auf Christum, das Schwimmen = ein Befreitwerden von der Macht der Welt und des Irrtums, geschehend durch die heilige Taufe. Wir sehen also in dem Holz des Elisa nach Tertullians Meinung einen Typus auf das Kreuz Christi, welches Tertullian stets lignum passionis Christi nennt.

Tertullian findet für dieses Kreuz noch andere Typen im alten Bunde.

„Lignum, quo Moses aquam amaram indulcavit, in sacramento erat“ = gehörte zu einem Typus, vorbildlichen Werke. — Das Wasser der Taufe ist durch das Holz des Leidens Christi versüßt.

„Haec fuerant sacramenta, quae temporibus Christi perficienda servabantur; et Isaac cum ligno reservatus est.“

Alles dieses waren Vorbilder, welche den Zeiten Christi zur Erfüllung vorbehalten blieben; so auch Isaak mit seinem Holze.

Cap. 10: „Sacramenta crucis Christi.“ Gemeint sind die ehernen Schlangen als Vorbilder des Gekreuzigten.

Auch das Zeichen תו (Tau, Hesec. 9, 4) wird ein sacramentum Vorbild (des Kreuzes) genannt.

Adv. Marc. IV, c. 40: „In hoc enim sacramentum pronuntiaverat Moses: Pascha est Domini.“ „Damit hatte Moses ein Vorbild verkündet &c.“

De pudic., c. 7: „Et elisa est verissime hoc magis modo tota substantia sacramenti.“ Hier wird das Gleichnis vom verlorenen Sohne ein Sacrament genannt.

In allen diesen Stellen ist der Begriff des Geheimnisvollen, des Räthselhaften, welches erst später im neuen Bunde durch Erfüllung gelöst, offenbar wird und zugleich der des von Gott Herrührenden vorhanden. Es sind von Gott anbefohlene, gewollte Dinge und Vorgänge im alten Bunde, es sind tiefere, in solche Dinge gelegte Geheimnisse, welche erst die spätere Offenbarung in Christo enträthselte. Zwischen diesen Stellen und den folgenden ist nur der Unterschied in der Bedeutung, daß, weil die Objecte der sacramenta nicht Sachen, sondern verba und nomina sind, statt des Wortes Typus Geheimnis, Weißagung oder Offenbarung zu setzen ist. Auch hier bleibt das Göttliche, wie das Geheimnisvolle als Merkmal zum Begriffe sacramentum.

Den Uebergang zu der folgenden Gruppe macht:

Adv. Marc. III, c. 19: „Sic enim Deus in evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem Prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.“

Es ist im Vorausgehenden von einem Worte in Jeremias die Rede, was als Weißagung auf Christi Kreuzestod aufgefaßt werden soll. Dann ergibt sich für sacramentum die Bedeutung Weißagung. Bezieht man es dagegen auf die figura, welche in panis oder lignum gelegt sei, so bleibt die frühere Bedeutung: Typus.

2. Sacramentum = Geheimnis, Weißagung, Gesicht, Räthsel.

Adv. Valent., c. 39: „Patrem pro magno nominis Sa-ramento Hominem appellasse etc.“ Der Vater wird ein Mensch nannt (in dem Ausdruck Menschensohn), und das ist allerdings n großes Namensräthsel, damit du mehr von der Treue Gottes offest, dem du hierdurch gleichgemacht wirst.“

Adv. Marc. V, c. 4: „Allegoriae sacramentum“ = ein eheimnisvolles Vorbild.

Adv. Marc. V, c. 1: „Figurarum sacramenta“ = typische Geheimnisse.

De anima, c. 9: „Conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino et videt et audit sacramenta“ = im Sinne von Visionen, göttlichen Offenbarungen.

Ibid., c. 18: „Sacramenta idearum haereticarum“ corre-spondirend mit „veritas arcana et superna et apud Pleroma constituta“ = Geheimnisse häretischer Hirngespinste.

De jejun., c. 7 (9): „Sacramentorum agnitio jejunio de Deo merebitur“ = die Kunst Träume auszulegen.

Adv. Marc. V, c. 15: „Occulta cordis revelet et sacramenta edisserat“ (und Geheimnisse erklärt).

De praescr. haeret., c. 26: „Sine ulla significatione alicujus tecti sacramenti“ = ohne alle Andeutung eines verborgenen Geheimnisses.

De bapt., c. 4: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo“ = die geheimnisvolle Kraft der Heiligung.

De bapt., c. 13: „Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento Deo placuit.“ „Abraham hat Gott gefallen nicht um der geheimnisvollen Kraft, welche in irgend einem Wasser, sondern um derer willen, welche im Glauben liegt.“

De anima, c. 1: „Cui spiritus sanctus accommodatus est sine fidei sacramento?“ „Wem ist der heilige Geist mitgetheilt worden ohne die geheimnisvolle Eigenschaft des Glaubens?“

Adv. Marc. II, c. 26: „Totum Dei mei pene vos dedecus sacramentum est humanae salutis.“ „Der ganze Schimpf, der

meinem Gott von euch widerfährt, ist das Geheimnis der menschlichen Seligkeit.

Adv. Marc. III, c. 7: „Immo et in ipsius nominis sacramento verus summus sacerdos patris Christus Jesus duplici habitu in duos adventus deliniatur.“ „Eben in seinem geheimnisvollen Namen (auch vielleicht: in dem heiligen Namen selbst?) ꝛc.“

De jejuniis, c. 3: „In qua magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat.“ (Hier beweist schon Sct. Paulus die Bedeutung Geheimnis.)

Daß in der späteren, profanen Latinität das Wort sacramentum in der Bedeutung Räthsel vorkommt, ist nur dadurch erklärlich, daß der Begriff μυστήριον in sacramentum übertragen, dann aber der Begriff des Göttlichen in Wegfall gebracht worden ist.

Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß Tertullian sowol der Profanlatinität angehörige Bedeutungen adoptirte, beziehungsweise fortentwickelte, als auch, auf das Etymon zurückgehend, neue ihm entsprechende fand, wie endlich, den Inhalt des Wortes und Begriffes μυστήριον entlehnend, neue, dem Worte sacramentum übrigens doch theilweise verwandte Begriffe mit sacramentum verband. Die ersteren sind Fahneneid, Kriegsdienst, Kriegsmannschaft, Feldherrnordre; — die zweite Reihe zeigt die Bedeutungen: heilige Ordnungen, heilige Schrift, Glaube, Religion — und heilige göttliche Handlungen; — die letzte Typus, Räthsel, Geheimnis, Weißagung, Offenbarung, Gesicht, doch alle diese nicht ohne den Begriff des von Gott Herrührenden.

Ein Sacramentsbegriff in unserem Sinne ist von ihm noch nicht zu erwarten.

B. Ein Sacramentsbegriff Tertullians.

Es ist eigentlich zu viel gesagt, wenn man von einem Sacramentsbegriffe Tertullians redet, der mit dem Worte sacramentum so viele Begriffe verbunden hat. Doch fragen wir billig, ob Tertullian nicht einzelne kirchliche Handlungen über die anderen emporgehoben und den Umfang des Wortes sacramentum verengend den Inhalt des Begriffs nach der Richtung erweitert

e, daß diese sacramenta im engsten Sinne am Ende mit un=
n Sacramenten sich berühren, beziehungsweise decken.

Wir haben z. B. in der evangelisch=lutherischen Kirche einen
präcis ausgesprochenen Sacramentsbegriff, welcher die vier
rkmale an sich trägt: 1) Einsetzung von Christo; 2) materia
restris; 3) materia coelestis; 4) die Mittheilung der materia
lestis in und mit und unter der materia terrestris. Findet
etwas dem Aehnliches schon bei Tertullian? Und wann?
elche Merkmale weist der dann mit dem Namen „Sacraments=
griff Tertullians κατ' ἐξοχήν" zu bezeichnende Begriff auf?
as sind die Fragen, welche noch eine Antwort erfordern.

Findet sich bei Tertullian ein solcher Sacraments=
begriff?

Die Antwort ist: Ja. Er nennt gewisse heilige Handlungen,
lche wir sacramenta nennen, mit demselben Namen. Zum Beweise
hre ich die oben angeführten Stellen an, besonders De exhort.
stit., c. 7, wo das sacramenta obire nach dem ganzen Zusammen=
nge nur auf Taufe und Abendmahl hinweist. („Tinguis, offers
igamus?" geht unmittelbar voraus). De praescript. haeret.,
40, kann sich auch nur auf heilige Handlungen in der Kirche
ziehen. Cf. auch Ad Nat. I, c. 16; De bapt., c. 12 und
1 etc. Entweder ist hier eine heilige Handlung Sacrament ge=
annt, wie die Taufe, welche wir auch so zu nennen pflegen, oder
s ist für heilige Handlungen innerhalb der Kirche dieser Ausdruck
ngewendet, welche wir auch kennen, vielleicht auch üben, aber nicht
acramenta nennen. Dieses Letztere darf uns noch nicht beirren,
a ja auch die römische Kirche einen ganz anderen Sacraments=
begriff, als die lutherische 2c. hat.

2. Welche Merkmale hat Tertullians Sacraments=
begriff?

Wir haben eine vorzüglich instructive Stelle in De resurr.
carnis, c. 8:

„Caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo alle-
gitur, ipsa est (sc. caro) quae efficit, ut anima allegi possit.
Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur. Caro ungitur,

ut anima consecretur. Caro signatur, ut et anima muniatur. Caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.“ Hier finden sich Taufe, Salbung, Kreuzschlagen, Handauflegung, Nachtmahl vereinigt. Zwar fehlt hier der Name Sacrament; allein Tertullian trüge gewiß kein Bedenken, diesen Namen hier anzuwenden.

Es scheint auch, als unterscheide er hier gewisse kirchliche Handlungen von anderen immerhin heiligen, aber für ihn doch nur symbolischen Gebräuchen. Wenigstens fällt es sonst auf, daß er die Erquickung der Neugetauften mit Milch und Honig hier nicht erwähnt, obwol auch dieser Gebrauch für Tertullian mehr als ein bloß symbolischer war.

Was allen den vorhin angeführten Handlungen nach Tertullians Meinung gemeinsam ist, ist Folgendes: Es sind lauter kirchliche Handlungen, welche in der heiligen Schrift als bestehend mitgetheilt sind, sichtbare Zeichen, unsichtbare, aber durch die sichtbaren Zeichen vermittelte Gnaden enthalten und allen Christen zugänglich sind, in der Regel aber nur von den ordentlich berufenen Dienern mitgetheilt werden.

1) In der heiligen Schrift wird als von Christo befohlen bezeichnet die heilige Taufe und das heilige Abendmahl; die Salbung, im Alten Testament vorkommend, ist um Christi und der Christen Namen willen von den damaligen Christen angenommen worden; also ein alttestamentlicher, beschränkter Gebrauch ist verallgemeinert und mit einer specifisch-christlichen Idee verbunden worden. Für das Kreuzschlagen hat Tertullian alttestamentliche Typen in Menge aufzufinden, wie auch die neutestamentliche Bedeutung desselben zu rechtfertigen gesucht. Die Handauflegung, ein besonders häufiger Gebrauch, hat alttestamentliche und neutestamentliche Vorbilder, und ist von Christus und den Aposteln bezeugt.

2) Die sichtbaren Zeichen sind Wasser, Salbe, Kreuz, Hände, Leib und Blut Christi (!), der caro, welche ihm der cardo salutis ist, mitgetheilt, damit durch Vermittelung des Fleisches die Seele die himmlischen Güter erhalte.

3) Die himmlischen, unsichtbaren Güter sind: Tilgung der Sünde (durch die Taufe), Heiligung (durch die Salbung), Stärkung des Glaubens (Kreuz), Erleuchtung beziehungsweise Mittheilung der χαρίσματα des heiligen Geistes (Handauflegung), Speisung der Seele mit göttlicher Speise fürs ewige Leben (heiliges Abendmahl).

4) Daß diese fünf Handlungen allen Christen zugänglich sind, versteht sich leicht. Sie sind geordnet nach ihrer Folge, und zwar folgen alle bei den meist als Erwachsene Getauften (doch auch die Kinder scheinen zum Altarsacrament nicht selten zugelassen zu sein, obgleich Tertullian, der Gegner der allzufrühen Taufe, davon schweigt) in ziemlich geringen Intervallen. Cf. De baptismo, c. 7 u. 8.

5) Auch die Spendung von Seiten der Bischöfe oder deren Stellvertreter ist leicht aus Tertullians vormontanistischen Schriften zu erweisen, in Bezug auf die Taufe und Salbung aus der Schrift De baptismo, c. 6. 7. 16, bezüglich der Spendung des heiligen Abendmahls aus De idololatr., c. 7; De corona, c. 3 ꝛc. Von der Handauflegung ist es nur per analogiam aus De bapt., c. 7 u. 8 zu schließen. Das Kreuzschlagen ist auch hier ein besonderer Segensact, welcher zwar De bapt., c. 7 u. 8 in der sehr ähnlichen Stelle nicht erwähnt wird, aber doch wol, wie die anderen, von den Bischöfen ausgeführt worden und zwischen Salbung und Handauflegung einzuschieben ist. Wie die Handauflegung auch sonst nichts Ungewöhnliches war und doch in dem Confirmationsacte als manus impositio κατ᾽ ἐξοχὴν aufzufassen ist, so auch diese besondere signatio, für welche wir weiterer Belegstellen aus Tertullians Schriften ermangeln. Wenn unter diese Handlungen noch eine aufgenommen werden soll, so wird es das sacramentum benedictionis sein, mit welchem der Priester die kirchlichen Handlungen beschloß, und welches, im alten und neuen Bunde vorkommend, dieselben Eigenschaften an sich tragen dürfte, welche die fünf, oben zugleich erwähnten an sich tragen. Ueber diese Segnung vergleiche man De pudic., c. 14.

Noch bleibt zu erwähnen, daß Tertullian De praescript. haer., c. 36, in der Stelle: „fidem aqua signat, sancto spiritu

vestit, eucharistia pascit", die drei Handlungen der Taufe, Han auflegung und des Nachtmahls besonders heraushebt, also wol an über die beiden beziehungsweise drei anderen stellt, weil er sie a Befehl und Einführung Christi und der Apostel bestimmt zurü führen kann, sowie endlich, daß es auch Stellen gibt, wo Te tullians Taufe und Abendmahl allein zusammenstellt und, da das Folgende als sacramenta sie bezeichnend, diesen die höch Stellung unter den Sacramenten einzuräumen scheint. (De exho cast., c. 7.) „Et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Tinguis digamus? Offers digamus?"

Endlich will ich nicht unerwähnt lassen, daß Tertullian diesen Handlungen mehr die kirchlich-äußerliche Seite als die gö lich-innerliche hervorhebt, woher es kommen mag, daß Tertu lian auch solche Handlungen neben den von uns als Sacramen anerkannten aufführen kann, welche, der Stiftung unseres Her entbehrend, nur kirchliche, schöne Handlungen sind, herübergenomm aus alttestamentlicher Zeit, umgebildet in dem Laufe der kirchlich Entwickelung, welche aber nur mit Unrecht als wirklich göttlich Segen und himmlische Güter in sich tragend und übergebend v Tertullian angesehen werden. Denn daß Tertullian in Sa bung und Kreuzschlagen etc. wirkliche Realitäten und nicht blo Symbole angenommen habe, dürfte De resurr. carnis, c. 8 hi länglich beweisen.

Schmalkalden.

C. Leimbach, Pfarrer.

2.

Zur johanneischen Logoslehre.

Von

Lic. Dr. Röhricht.

II. [a])

Es würde eine überaus interessante und fruchtbringende Arbeit ein, die in allen Religionen wiederkehrenden religiösen Begriffe und Vorstellungen zum Gegenstande gründlicher und umsichtiger Studien u machen, wenngleich Schwierigkeiten der größten Art einem solchen Unternehmen sich entgegenstellen würden. Die älteste Kirche ist iner Vergleichung christlicher und außerchristlicher Religionsbegriffe tets zugethan gewesen, besonders die alexandrinische, wenn auch in Bezug auf die Zulassung der Heiden zur Seligkeit ganz bedeutende ogmatische Differenzen sich Geltung verschafften [b]). Manche Exe=

a) Vgl. Stud. und Krit. 1868, S. 300—314.

b) Die großartige Liberalität der Alexandriner charakterisirt sich am besten in dem bekannten Worte des Clem. Alex. (Strom., p. 298): *ἥ τε βάρβαρος ἥ τε ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται. ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ᾽ ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν*; vgl. Justin. Apol. M. I, 21, p. 56; II, c. 13. Gieseler, Kirchengesch. I, A, 274, Anmerk. 36; S. 317 u. 370, Anmerk. 28. Piper, Symbolik der christl. Kunst I, 77 ff. 94 ff. Creuzer, Symbolik I, 288; II, 116. Ja, wie Roeth (Gesch. unserer abendländ. Philos. II, 228) richtig conjicirt, ist der bekannte orphische Vers: *ἦν (αὐδὴν) φθέγξατο πρῶτον* (*Ζεύς*), *Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς ἐστηρίξατο βουλαῖς* (Lobeck, Aglaoph., S. 440. 737 ff.) von christlicher Hand durch eine pia fraus so gestaltet worden, da statt *αὐδή* — *αὐγή*, statt *φθέγξατο* — *φέγξατο* die ursprüngliche Lesart war. Erwähnenswerth sind die selten genannten, hierher gehörigen Schriften: Aug. Steuch. Eugubinus, De perenni philosophia, Basil. 1542. Tob. Pfanner, Systema theologiae gentilis purioris, Basil. 1679. Ludov. Andruzzi, Specimen philosophiae moralis expressum in praestantioribus et vir-

geten haben daher auch den johanneischen Logos mit verwandten Begriffen aus den Culturreligionen parallelisirt, aber es scheint im Angesichte der neueren Forschungen besonders auf dem Gebiete der orientalischen Philologie geboten, diese aufgewiesenen Analogieen genauer und näher zu betrachten, um auf diese Weise mehr Schärfe und Sicherheit zu gewinnen und andererseits Ungenauigkeiten und Irrtümer zu beseitigen.

Nach Bäumlein und Windischmann haben Lücke und Olshausen auf den chinesischen Tao hingewiesen[a]), allein nach neueren Forschungen des berühmten Sinologen Stanisl. Julien ist eine Parallelisirung desselben mit dem Logos unstatthaft[b]). Der Tao, sagt das Tao-te-king, ist ewig, aber ohne Namen (d. h. ohne persönliches Leben), ohne Körper, ohne Farbe, überhaupt durch

---

tutibus Graecorum et Latinorum, Romae 1744 (vgl. Diestel in Dorners Jahrbb. V, 679 ff.), Görres in Daub und Creuzers Stud. 1807 II, 365 (bezüglich auf Aeschyl. Prom. vinct., p. 751 sqq. 906 sqq.). Dorner, Christologie I, A, 3 ff. Bucher, Die Lehre des Apostel Johannes vom Logos, S. 136 ff. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechtes, S. 336—411. v. Lasaulx, Studien d. kl. Alt., S. 83 ff.

a) Abel Rémusat schrieb in den Mémoires de l'Acad. VII, 19 u. 24: „Le Tao [est] la raison primordiale, l'intelligence qui a formé le monde et qui le régit comme l'esprit le corps. — Ce mot me semble dans le triple sens de souverain être, de raison et de parole. C'est évidemment le λόγος de Platon qui a disposé l'univers, la raison universelle de Zénon, de Cléanthe et des autres stoïciens; c'est cet être qu'Amélius disait être désigné sous le nom de raison de Dieu par un philosophe qu'Eusèbe croit être le même que St. Jean."

b) Tao-te-king (Paris 1842), p. XIV: „Laotseu représente le Tao comme un commun être depourvu d'action, de pensées, de désirs et il veut que pour arriver au plus haut degré de perfection l'homme reste comme le Tao, dans un quiétisme absolu, qu'il se dépouille de pensées, de désirs et même des lumières et de l'intelligence qui suivant lui sont une cause de désordre. Ainsi dans son livre le mot Tao signifie tantôt: la voie sublime, par laquelle tous les êtres sont arrivés à la vie, tantôt l'imitation du Tao en restant comme lui sans action, sans pensées, sans désirs. C'est dans ce dernier sens que l'on dit au figuré: marcher, avancer dans le Tao, se rapprocher du Tao, arriver au Tao."

keine Kategorie irgendwie bestimmbar. Gleichwol wird er *ἐν καταχρήσει* Mutter des Alls, Erhalter der Geschöpfe, Rathgeber der Könige und Fürsten genannt, aber „man schaut ihn und sieht ihn nicht; man vernimmt ihn und hört ihn nicht; man sucht ihn und erreicht ihn nicht“. Er ist die formlose Form, das bildlose Bild. „Alle Dinge der Welt sind aus dem Sein hervorgegangen, das Sein stammt aus dem Nicht-Sein; der Tao hat Eins erzeugt, Eins hat Zwei erzeugt, Zwei hat Drei erzeugt, Drei hat alle Wesen erzeugt“ (S. 158), d. h. das Eine und Ganze differenzirt sich im polarischen Gegensatze des männlichen und weiblichen Princips (yn und yang), die in dem dritten, der Harmonie, sich wieder zur Einheit zusammenschließen. Wie man hieraus ersehen kann, ist der Tao eine Idee aus dem indischen Pantheismus, der nach der Seite der Ethik hin echt indische Passivität und Pessimismus im Gefolge hat, verbunden mit dem alten chinesischen kosmologischen Dualismus; er steht mit dem Logos weder in historischem noch logischem Zusammenhange. Näher steht ihm in der indischen Theologie die vâc (vox)[a]) oder sarasvati, die Energie (çakti) des Brahma. Eine Hymne des Rig-Veda preist sie folgendermaßen[b]): „Durch mich ißt die Nahrung, wer irgend siehet, wer athmet und wer da Gesprochenes hört, nicht wissend es, ruhen sie alle auf mir — ich selbst bin es, die da all dieses redete, was da lieb den Göttern und was den Menschen: wen ich wünsche, jeden den mach' ich mächtig, zum Priester ihn, mach' ihn zum Seh'r, zum Weisen.“ — „Ich zeuge im Haupte des Vaters dieses; doch mein Geburtsort ist im

---

a) Hierher gehört folgende interessante Stelle, welche ich Herrn Prof. Weber verdanke: *οὗτοι* (die Inder nämlich) *τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν οὐχ ὁποῖόν τις ὁρᾷ, οὐδ' οἷον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλά ἐστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος οὐχ ὁ ἔναρθρος, ἀλλὰ ὁ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστηριά ὁρᾶται σοφοῖς. τοῦτο τὸ φῶς ὅ φασιν λόγον τὸν θεὸν αὐτοὺς μόνους εἰδεναι Βραχμᾶνες λέγουσι διὰ τὸ ἀποῤῥῖψαι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅς ἐστι χιτὼν τῆς ψυχῆς ἔσχατος.* Hippol. Refutt. (ed. Duncker et Schneidewin), p. 44.

b) Weber, Indische Studien IX, 475; vgl. Schlottmann, Hiob, S. 84 f.

Wass'r, im Meere. Von da streich' ich hin über alle Welten, den Himmel, dort streif' ich mit meiner Hoheit. Ich wehe hin ähnlich dem Wind (verhauchend): alles, was ist, fass' ich an (es packend). Jenseiten des Himmels, jenseits der Erde — so groß fürwahr bin ich durch meine Größe." [a]) Noch näher streift an unser Theologumenon, wenngleich doch ihm wieder entfernt die Lehre der Upanischads von dem indischen שׁם המפרשׁ, dem Worte om. Es ist gut, hier auch wieder einen Fachmann selbst sprechen zu lassen. Der geistreiche Baron v. Eckstein sagt: „Le verbe [om] est le fil qui a composé la trame de l'univers. Il est la grande affirmation des êtres, le oui de l'univers. . . . . Le verbe est le principe de la parole; tout est parole, car tout a nom . . . . . Le monde est par lui-même inanimé; mais le créateur se communique à l'univers en sa qualité d'ordonnateur systématique et scientifique d'anujnâtri; le verbe qui lui est identique, révélant cette qualité vivifie ainsi le monde. Il est la science substantielle, il est l'anujnâ; il est aussi la felicité, la suprême joie de l'univers, — il est celui, en lequel le monde se spiritualise; il reside sous la forme de l'inévolu ou de l'avikalpa dans l'unité du système de l'univers." [b]) Nach dieser Darstellung scheint die Aehnlichkeit der Lehre vom om mit der Lehre vom Logos nicht unbedeutend; allein man muß daran denken, daß om (a u m) eine Gebetsformel ist, welche von der theologischen Reflexion mit allen möglichen meta-

---

a) Weber, S. 476: „Sie ist also die erste Emanation aus der Urmaterie, die allem Uebrigen Halt und Leben gibt und die auch ‚den Vater dieses', des Weltalls, nämlich den prajâpati, den brahmán in ihrem Haupte zeugt, aus ihrem Haupte hervorgehen läßt, womit offenbar seine rein geistige Entstehung versinnbildlicht werden soll. Sie bildete somit die Zwischenstufe zwischen dem Absoluten (brahmán neutr.) und dem persönlichen Wesen, welches als Vater des Universums erscheint." Vgl. v. Bohlen, Das alte Indien I, 159 ff.; Windischmann, Sancara, S. 139 ff.; Lassen, Indische Altertumskunde I, 785 (1. Aufl.).

b) Weber, Ind. Stud. IX, 161.

ysischen Eigenschaften ausgestattet worden ist. Hingegen gehört unserem Theologumenon die indische Lehre der Avatara's oder ncarnationen und besonders die Gestalt des Krishna; allein auf esem Gebiete sind christliche Einflüsse nachweisbar, mithin können ich diese Vorstellungen für unser Thema keinen tieferen Werth iben [a]). — Aus dem Parsismus hat man mit besonderer Vorebe die Amschaspand's und das Honnover in Parallele mit dem ogos gezogen. Die ersteren sind personificirte Begriffe, z. B. gute Gesinnung, beste Reinheit, Allheit, Unsterblichkeit [b]), heilige, vollommene Weisheit (Çpenta armaiti), welche als Gattin Ahura's enannt wird [c]) und als solche besonders in den jüngeren Parsi-Schriften Lob erfährt [d]). Daneben wird die Majestät, die gute Rechtschaffenheit, die Nützlichkeit, der Glanz [e]) personificirt geacht [f]), ebenso die Herrschaft, die Heiligkeit [g]), die Kraft [h]), das gute Gesetz, die heilige Schrift, das unendliche Licht, das männliche Wort [i]). Ahura, der sich oft selbst als Reinheit, Intelligenz und Weisheit bezeichnet [k]), regiert durch seinen Namen [l]). Seine ganze Macht liegt im Honnover oder Ahuna-vairya, mit dem er die Anhänger Ahrimans vernichtet und die Dämonen vertilgt [m]). Durch ihn reinigen sich die Freunde Ahura's [n]); er ist der Inbegriff aller

a) Weber, Ueber die Krishnajanmâshtami in d. Abhandl. der Berliner Acad. 1867, besonders S. 310 ff.

b) Spiegel, Avesta III, VIII. XLIX.

c) Ibid. II, 12, 21; 9, 10; 30, 2a sqq.; 35, 5; 42, 2 sqq.; 104, 28 cf. 114, 3. 6; 126, 2.

d) Spiegel, Parsi-Grammatik, S. 163. 186.

e) Ebenso hieß in Aegypten ein Gott Mu, d. h. Glanz (Bunsen, Aegypt. Stelle V, 193).

f) Spiegel, Avesta II, 42, 42 sqq.

g) Ibid. II, 50, 19.

h) Ibid. II, 51, 33; 63, 25.

i) Ibid. III, xxxv sqq.; 17, 22.

k) Ibid. III, 31.

l) Ibid. III, 29; 31 sq.; cf. 14 sq.; 19, 28.

m) Ibid. I, 176, 22; 181, 41; II, 98, 39 sqq.

n) Ibid. I, 179, 7. 8; 225, 18; 247, 74.

göttlichen Kräfte. Allein das Honnover ist ebenso wie das om eine Gebetsformel [a]), die nicht mehr religiös-theologische, sondern mystisch-magische Potenz ist, wie die pseudo-salomonischen Gebetsformeln mittelalterlicher Magie und Theosophie [b]). — Aus dem Glauben der **Phönizier** bieten sich auch mehrere Anklänge, so die Göttin Chursartis oder Thuro (חורה) [c]) und der חפצון oder *πόθος* [d]), der mit der אחותה *τὸν μονογενῆ υἱὸν πατρὶ ὁμοούσιον* zeugt [e]) und auch אב רבא דברא genannt wird. Als Schöpferin des Alls wird von **Philo** die *Κολπια* genannt [f]). Diese sachlich höchst merkwürdigen Analogieen dürften jedoch historisch-kritisch als sehr unsicher und verdächtig erscheinen [g]).

---

a) „Comme le verbe de la volonté suprême, ainsi l'émanation n'existe que parce qu'elle procède d'une vérité quelconque. La création de ce qui est bon dans la pensée ou dans l'action, appartient dans le monde à Mazda (Ormuzd) et le règne est à Ahura (Ormuzd) que le verbe a constitué le déstructeur des méchants." **Oppert** in den Annal. de la phil. chrét. 1864, Janvier.

b) Eine der Grundvorstellung des Logos näher liegende Auffassung ist die der Aegypter, wonach die Götter aus dem **Munde** des Sonnengottes (Ra), wie Athene aus dem Haupte des Zeus, hervorgegangen seien (**Lepsius**, in d. Abhandl. der Berliner Akad. 1856, S. 191); aus dem Gothischen vgl. **Diefenbach**, Lexic. Gothic. I, 199.

c) **Movers**, Die Phönizier I, 161. 508 ff.

d) Ebendas., S. 278.

e) Ebendas., S. 264 f.

f. D. h. קול פי יה nach **Bunsen**, Aegypt. V, 269, während **Delitzsch** und **Röth** es als קול פיח analysiren. Dagegen vgl. **Ewald**, Sanchuniathon, in den Abhandlungen der Göttinger Akademie 1852, S. 40, Anm. 2.

g) Im Koran heißt Christus *λόγος* (Sure III, 39, 45 sq.; IV, 169 cf. XIX, 17), „quod legitur linguis, scribitur in libris et custoditur in cordibus", oder „quia verbis suis profuit religioni", oder „quia exstitit per imperium sine patre", wie die Commentatoren (Alcor. ed. **Maracci**, p. 116 sq.) sagen (also ganz dieselbe Erklärung wie bei **Theodoret** und **Greg. v. Nyssa**; vgl. Suicer's Thesaur., p. 257). Darum nennen die Drusen ihren Propheten ebenfalls **Wort** (**Wolff**, Drusen, S. 390 ff.) oder **höchste Intelligenz** (**Petermann**, Reisen im Orient I, 376), während Muhammed חשך heißt (**Petermann**, S. 378).

Wie leicht ersichtlich, sind die hier gebotenen Analogieen in ihrem Werthe für eine Commentirung der Logosidee sehr verschieden; sie könnten ohne Schwierigkeit noch vermehrt werden; allein Verfasser dieses hat mit Absicht auf das Gebotene sich beschränkt. Der Exeget wird aus näher liegenden Glaubenskreisen noch manches hinzuzufügen im Stande sein; die hier aufgeführten Materialien reichen aber für ihn sicher aus, um in den durchlaufenen ferner liegenden Religionsgebieten selbst scheiden und vergleichen zu können.

3.

Ueber Kedorlaomer.

Von

Prof. Dr. Julius Oppert.

In einer trefflichen Kritik über die Untersuchungen des Herrn Nöldeke berührt Herr Rösch auch den bekannten Feldzug der vier Könige im 14. Kapitel der Genesis und einige vermeintlich darauf bezügliche Keilinschriften[a]). Einige Bemerkungen dazu sind vielleicht für die Leser dieser Zeitschrift nicht ohne Interesse.

Dem wenig geistreichen Ausfall des Herrn Nöldeke gegen die „beherzten Keilschriftforscher" könnte ich wol mit dem Geständnis begegnen, daß es unter ihnen auch minder beherzte gibt, die nicht über Sachen absprechen, die sie nicht verstehen. Was aber die Angabe des Herrn Rösch über Fortschritte auf dem Gebiete der Keilschriftentzifferung in Betreff Kedorlaomers betrifft, so

a) Vgl. S. 162 f. dieses Jahrgangs.

beschränken sich diese darauf, daß man fortfährt, denselben nicht zu finden. So ist mir auch unklar, wie „der größte Kenner auf diesem Gebiete, Sir Henry Rawlinson", wie sein Bruder ihn gewiß mit Recht nennt, wissen kann, dieser ungefundene Herrscher sei der erste seiner Dynastie gewesen; aber noch mehr muß ich meine Inferiorität eingestehen, wenn ich lese, daß nach diesen „Fortschritten" der Wissenschaft, die Verwandtschaft Kedorlaomers mit Kudurmabuk (!) zu Tage tritt.

Der Sachverhalt ist folgender:

Wir kennen einen alten König Kudur-Mabug, den schon Lenormant richtig mit einem alten Herrscher Mabug verglichen hat. Wir haben von ihm noch einige Inschriften auf Ziegeln und Broncestatuetten. Ob die ideographischen Zeichen, die phonetisch Ap.da.mar.tu lauten, „Eroberer des Westens" bedeuten, weiß ich nicht; aber das scheint mir klar, daß das gelehrte Publikum gegen Keilschriftforschungen mistrauisch werden müßte, wenn man ohne weitere Vorbereitung ihm eine solche Uebersetzung darböte.

Außerdem gibt es zwei Könige, die Kudir-Nakhunta auf susianischen Inschriften heißen oder, wie die Assyrer sie schreiben, Kudur-Nankhunṯi. Der jüngere ist ein Zeitgenosse Sanheribs, und die assyrische Umschreibung scheint in ihm „Tiare des Gottes Nakhunta" gefunden zu haben.

Der ältere, der, welcher uns hier angeht, findet sich in einer mehrmals erhaltenen Inschrift Sardanapals VI. (Asur-banhabal), Sohn Assarhaddons, erwähnt. Der König sagt, er habe Susa (im Jahre 658 v. Chr.) eingenommen und von dort viele Heiligtümer zurückgebracht, die Kudur-Nankhunṯi, König von Elam, aus Babylon geraubt. Diese Einnahme von Babylon fand statt 1635 Jahre oder, wie ein anderes Exemplar bestätigend sagt, 27 Sossen und 15 Jahre ($27 \times 60 + 15 = 1635$) vor der Erstürmung von Susa, also 2293 v. Chr. Bei dieser Gelegenheit nahm Sardanapal auch viele Götterbilder mit, und unter ihnen das eines Gottes Lagamar.

Es ist also sehr wahrscheinlich, daß der biblische Name (griechisch

:οδολλάγομορ) aus einem elamitischen Kudur-Lagamar entanden ist.

Dieses ist alles, was wir wissen. Wenn nun der gehrte Kritiker glaubt, man wisse mehr, so hat dieses in folgenden)ypothesen seine Ursache.

Ein junger Beamter des britischen Museums, Herr Georges 5mith, der allerdings die Sossennotiz aufgefunden, aber dem es n solider sprachlicher und sachlicher Kenntnis fehlt, hat nur beauptet, dieser Kudur-Nankhunti sei kein anderer als Kudur-Lagamar. Mit mehr Recht könnte man Diodor und Apol-odor identificiren, weil beide Bibliotheken geschrieben. Da nun Kudur-Lagamar ein Zeitgenosse des Abraham war, so setzt Herr Smith consequent aus assyrischen Monumenten das Zeitalter Abrahams fest. Und weil aus den Fragmenten des Berosus erhellt, daß gleich nach der ersten mythischen nachsintflutlichen Dynastie arische Meder Babylon eingenommen, hält Herr Smith natürlich den auf jeden Fall nichtarischen Elamiten für den ersten dieser Königsreihe! So gelangt man denn auch durch Berosus zu einer Bestätigung dieser abrahamitischen Epoche.

Man weiß also gar nichts über Kedorlaomer und Abraham aus den Keilschriften; nur das Eine wird bestätigt, daß Elam im 23. Jahrhundert nicht mehr seinen alten kuschitischen Namen Nimrud trug. Nimrud ist nämlich weder in der einen, noch in der anderen der beiden einzigen Bibelstellen, wo er vorkommt (Genesis und Micha) ein Personen-, sondern ein ethnographischer Volks- und Landesname, und speciell Elam und das untere Chaldäa. Die Personification Nimrods als Held ist auf jeden Fall sehr spät, bei Micha (5, 5) ist es nur ein geographischer Begriff[a]). Ueber die chronologische Stellung jenes alten erobernden Volkes ist noch nichts bekannt; gewiß ist es älter als Kedorlaomer und Kudur-Nakhunta, die beide einer historischen Zeit angehören.

---

a) So noch erscheint Nimrod, der geographische Begriff, als Personenname in der 22. ägyptischen Dynastie; gerade so wie Takellothis erweislich der Tigris ist; und Sesak, Sesonchis, Scheschonk sich in dem susianischen Susunqu wiederfindet.

So beruht die Anwendung auf Abraham auf Hypothesen, über deren Werth sich die Urheber unmöglich Illusionen machen können. Da jedoch diese ihren Weg schon in populäre Artikel gefunden (z. B. in das „Ausland“) und auch ein ernster Kritiker, wie Herr Rösch, davon berührt worden, habe ich es für meine Pflicht gehalten, solche sogenannten Entdeckungen auf ihr Nichts zurückzuführen und vor deren Verbreitung zu warnen.

Recensionen.

Digitized by Google

1.

Das Geburtsjahr Christi. Geschichtlich-chronologische Untersuchungen von A. W. Zumpt. Leipzig 1869. XI u. 306 S.

Ein Meister im Detail der römischen Chronologie und Geschichte bietet in der vorgenannten Schrift dem Theologen eine rein philologische Untersuchung über eine Specialfrage der anthropologischen Christologie, welche in Folge des durch die Geschichtsforschung gehenden Zugs der Zeit, das Heil für die Lösung historischer Probleme in der Sammlung der höchsten Kraft auf den kleinsten Punkt zu suchen, in den letzten Jahren endlich auch die Anerkennung ihres Werthes sich gewonnen hat. Es ist deswegen nicht sowol der bedeutende Name des Autors, als vielmehr der Gegenstand der Arbeit selbst, welcher dem Buche seine eingehende Besprechung im Kritikenraum dieser Zeitschrift sichern mußte. Wenn aber dieselbe durch einen Mann von untergeordneter Stellung in Leben und Wissenschaft geschieht, so darf diese Kühnheit vielleicht mit dem Umstand entschuldigt werden, daß Herr Professor D. A. W. Zumpt eine Leistung des Recensenten über das „Geburtsjahr Jesu“ in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, Bd. XI, S. 1—48, zu berücksichtigen und S. 3, Anm. 2, mit dem Lobe einer wenigstens „fleißigen Arbeit“ zu beehren für der Mühe werth gefunden hat.

Gehen wir nun zu dem Buche selbst über, so ist es in eine „Einleitung“ und drei „Abschnitte“ eingetheilt. In der Einleitung bespricht der Verfasser S. 1—19 die Bedeutung der Frage nach dem Geburtsjahr Jesu, die Quellen über sie in den Angaben der Evangelien und der Kirchenväter, die späteren Berechnungen, die neuesten Untersuchungen und die Entstehung seiner eigenen Arbeit. Hierauf legt er im ersten und zweiten Abschnitt S. 20—89 und 90—224 in einer mit minutiöser Gelehrsamkeit, aber auch mit ermüdender Umständlichkeit geführten Untersuchung über „P. Quirinius' Statthalterschaft“ und „die Schatzung“ in das Sumpfland des profanen Synchronismus der Geburt des Herrn den Rost der historischen Substruction für sein eigentliches im dritten Abschnitt abgehandeltes Thema: „das Geburtsjahr Christi“, das er in dankenswerther Weise bis zu der Bestimmung auch des Todesjahres erweitert hat.

Ein Werk von Zumpt gestattet keine aphoristische Kritik, und so erlaubt sich denn der Recensent dessen Gang Schritt für Schritt mit seinen Monitorien zu begleiten, mit welchen er schon bei dem Titel zu beginnen wagt. Warum redet denn der Verfasser von einem Geburtsjahr Christi? Die persönlichen Lebensumstände des Stifters unserer Religion haben mit dem dogmatischen Charakternamen Christus nichts zu thun, die gehen nur Jesus an, wie denn auch Strauß, Renan und Keim nur letzteren Namen für die Darstellung „der Tage seines Fleisches“ verwenden. Hat vielleicht den Philologen der Vorgang des Tacitus und Suetonius zu der Wahl des Namens Christus bestimmt, oder den Chronologen unsere Zeitrechnung nach Jahren Christi?

In der Einleitung wird man dem Verfasser durchaus Recht zu geben haben, wenn er bei der Berührung der Quellen (S. 2) den chronologischen Anführungen in den Evangelien und namentlich bei Lukas um der Unabsichtlichkeit willen, mit der sie vorgetragen werden, volle Glaubwürdigkeit zuspricht und daraufhin ihre Verwerthung für die Chronologie durch eine richtige Erklärung und Zusammen-

lung mit den Thatsachen der alten Geschichte verlangt, womit er in einen ausdrücklichen und von ihm S. 15, Anm. 1 auch ausprochenen Gegensatz zu Strauß und Keim setzt. Ein anderes er ist es, wenn er die Berechnungen der Kirchenväter er das Geburtsjahr Jesu als werthlos verurtheilt.

Dieses Verwerfungsurtheil sucht Zumpt nach einer Klage er die Sorglosigkeit Justins des Märtyrers in Sachen der eschichte und Chronologie auf S. 3 und 4, welche übrigens nicht recht begründet ist, wenn man mit Volkmar und Weizsäcker ine beiden Apologieen in der Zeit nach 147 n. Chr., und zwar ld darnach, abgefaßt sein läßt, wodurch dann seine dortigen 150 ahre rückwärts bis zu der Geburt des Herrn auf das Datum —2 v. Chr. zurückführen — und das ist das allgemeine atristische Datum —, zuerst an der Rechnung Tertullians adv. Jud. 8) S. 5 f. zu erhärten, welche die Geburt Jesu n das Ende des Jahres 3 setze, aber mit den über eine Geburt überlieferten und von dem Kirchenvater elbst anerkannten Thatsachen nicht stimme, nämlich weder mit König Herodes' Regierung noch mit Quirinius oder Sentius Saturninus Statthalterschaft. Genau o hat der Recensent a. a. O., S. 12 das tertullianische Geburtsdatum Jesu durch eine ausführliche, den Entstehungsgrund der Räthselzahlen der Stelle aufdeckende Erörterung bestimmt, welche aber Zumpt offenbar misverstanden hat, wenn er S. 6 Anm. seine Leser ex cathedra versichert, die längere Auseinandersetzung bei Rösch stamme aus Clintons Fasti Hellen. III, 260, der Tertullians Ausdruck: „et supervixit idem Augustus, ex quo nascitur Christus, annis XV", fälschlich so aufgefaßt habe, als sei Christus im 15. Jahre vor Augustus' Tode geboren, und gehe von falschen Annahmen aus. Der Recensent hat bei der Abfassung seiner Abhandlung Clinton gar nicht zur Hand gehabt und hätte auch seiner Auffassung keinenfalls zustimmen können, da die 15 Jahre seit der Geburt Jesu bis zum Tode des Augustus keineswegs den Ueberschuß eines Jahres, sondern eher den Abmangel eines solchen ergeben und nur dann zureichen, wenn man nicht bloß, wie der Recensent, das Geburtsdatum Jesu,

sondern auch noch, wie Zumpt, das 41. Regierungsjahr des Augustus statt vom 1. Januar seines ersten Consulatsjahres 43 v. Chr. erst von seinem Wahlmonat August an zählend das ganze Jahr vom August 3—2 v. Chr. ausschließt. Sodann ist der Recensent von keinen falschen Annahmen, sondern vielmehr von gar keinen Annahmen ausgegangen, denn er hat lediglich aus den Zahlen selbst, welche Zumpt uns unvollständig citirt, da er den allein das räthselhafte Dunkel der Stelle aufhellenden Anfang: „Cleopatra annis XX, mensibus V“, außer Acht läßt, die Confusion eines alexandrinischen und römischen Synchronismus bei Tertullian dargethan, wodurch allein das „quo post mortem Cleopatrae imperavit“ verständlich wird, welches Zumpt mit der Vermuthung zurechtlegen zu können glaubt, Tertullian habe nichts weiter sagen wollen, als Augustus habe in jenem 41. Regierungsjahre allein, ohne Cleopatra, geherrscht. So hätte also seine taciteische Prägnanz dem Kirchenvater, diesmal freilich sehr zur Unzeit, ein solus in der Feder zurückgehalten! Nein, er hat lediglich so geschrieben, wie er geschrieben hat, weil ihm die Auseinanderhaltung der divergirenden Rechnungsstandpunkte seiner traditionellen Quellen zu difficil war. Was aber andererseits den von Zumpt behaupteten Widerspruch des tertullianischen Geburtsdatums mit den sonstigen Zeitumständen betrifft, so muß der Recensent sich hiegegen vor der Hand auf das Wort des wahnsinnigen Prinzen beschränken: „that is the question“! Später wird sich zeigen, daß der Verfasser durch diese Behauptung mit sich selbst in Widerspruch kommt.

Nach einem allzu kurzen Referat über die Chronologie des Clemens von Alexandrien geht der Verfasser zu Eusebius über, ohne des Vaters der christlichen Chronologie, des Julius Africanus, auch nur mit einem Wort zu gedenken, so daß, wer sich hierüber unterrichten will, auch nach Zumpt noch lediglich an die Untersuchung des Recensenten a. a. O. gewiesen ist. Dem Eusebius aber stellt der Verfasser das schmeichelhafte Prädicat aus, er zeige einen Mangel an jedem geschichtlichen Sinn, und seine ganze Kunst bestehe darin, die Er=

eignisse nach oberflächlicher Zählung anzusetzen. Warum? Weil Eusebius nach dem Calcul seines großen Meisters Africanus die Geburt Jesu in das 42. Regierungsjahr des Augustus und in das 28ste seit der Eroberung Aegyptens, mithin in das Jahr 2 v. Chr. (und zwar auf den 6. Januar) setzt. Der Mann aber, der ein so wegwerfendes Urtheil über den „Geschichtschreiber der christlichen Kirche", wie er ihn nennt, fällen zu dürfen glaubt, beruft sich hiefür einfach auf seine Verwechselung der Schatzung des Lukas bei Lebzeiten des Herodes mit der bei Josephus nach der Absetzung des Archelaus im Jahre 6 n. Chr. nach der landläufigen Rechnung und auf sein Misverständnis des Berichtes des Josephus über die Hohenpriester Hannas und Kaiphas, ohne sich die Mühe zu nehmen, die Zahlen seiner Chronik: Jesus Christus, filius Dei, in Bethlehem Juda nascitur U. C. 751, Ol. 194, 4, Ol. 2015, Augustus 42, Herodes 32, deren zwei erste nach Varro und Eratosthenes in das Jahr 3 v. Chr. führen, mit denen der Kirchengeschichte zu vergleichen und ihre Differenz durch die Klärung seiner römischen und Olympiaden-Rechnung in Harmonie zu verwandeln, wie es der Recensent a. a. O. versucht hat.

Durch die Justificirung des Eusebius gewinnt Zumpt nach dem Kanon des Herrnworts: „wenn das geschieht am grünen Holz, was will es am dürren werden?" — S. 10 das Resultat der Werthlosigkeit sämtlicher patristischer Angaben über das Geburtsjahr Jesu. Allerdings sollen die Kirchenväter sichere Führer durch einige zufällige und absichtslose Bemerkungen sein, in denen sich die neben den Evangelien hergehende Ueberlieferung ausspreche. Indessen in den Berechnungen über das Geburtsjahr Jesu sollen sich deren Spuren nicht finden, denn sie seien unter einander verschieden und beruhen auf ausdrücklich angegebenen oder wenigstens sehr durchsichtigen Gründen. Nein, die Berechnungen der Kirchenväter sind nur in der Ausführungsart, nirgends aber in dem Resultat von einander verschieden, denn sie laufen nach der Beweisführung des Recensenten mit Ausnahme weniger späterer Doctrinären darin zusammen, daß Jesus um das Jahr 2 vor unserer Aera, entweder unmittelbar vor oder nach seinem Anfang, geboren sei, und eben

die Verschiedenheit des Calculs bei der Gleichheit des Resultats verbürgt uns den traditionellen stereotypen Charakter des letzteren, indem sie uns den ersteren lediglich als dessen technischen Rechtfertigungsversuch erscheinen läßt. Das Geburtsjahr Jesu soll überdem kein Ereignis sein, das sich durch die Ueberlieferung hätte fortpflanzen können, denn ob derselbe in diesem oder jenem Jahre geboren sei, das sei sich in Bezug auf seine Lehre und auf seine göttliche Sendung ganz gleich geblieben. Abermals nein, denn von dem Geburtsdatum Jesu hieng die chiliastische Frage nach dem *πλήρωμα τοῦ χρόνου* oder *τῶν καιρῶν* Gal. 4, 4. Eph. 1, 10 ab. Hatte man nämlich das Geburtsdatum des Herrn gefunden, so hatte man damit den Anfangs- und Endpunkt der *ἐσχάτη ὥρα* (1 Joh. 2, 18) der sechstausendjährigen Weltzeit mit ihren zwölf fünfhundertjährigen Stunden. Wie bedeutungsvoll war also die Geburtszeit Jesu für die christlichen Kreise und Generationen, deren Hoffnung im Chiliasmus aufgieng, war sie doch der Schlüssel zu der Zeit und Stunde des „Maran atha, der Herr kommt"! Darum mußte sich frühe schon das Interesse an sie heften und die Tradition sich um sie krystallisiren. Aber trotzdem gibt es „keine echte, keine fortlaufende Ueberlieferung über Christi Geburt", und „einen falschen Gebrauch von den Angaben der Kirchenschriftsteller hat Rösch gemacht", s. S. 11. Warum? Je nun, das „Warum" hat Zumpt für sich behalten.

Roma locuta est, res judicata est. So kann der Verfasser in aller Ruhe nun weiter gehen zu den späteren Berechnungen Keplers und Sanclemente's, sowie zu den modernen Verneinungen aller evangelischen Zeitangaben über die Geburt Jesu, gegen welche er mit Fug und Recht lediglich in der fortwährend erneuten Forschung und in der Hinweisung auf die Gesetze der geschichtlichen Erkenntnis das Heilmittel findet. Schließlich erzählt er die Entstehung seiner eigenen Arbeit aus seiner vor sechszehn Jahren gemachten Entdeckung einer ersten syrischen Statthalterschaft des Quirinius etliche Jahre vor dem Beginn unserer Aera, welche ihm den richtigen Weg für

die Erklärung der evangelischen Erzählung von der Schatzung gezeigt habe.

Damit schließt sich die Thüre der Einleitung hinter uns, und wir treten in das Atelier des Adepten, denn so müssen wir doch fast den Meister nennen, welcher wenige und unscheinbare Erzstufen aus dem dunkeln Schachte der augusteischen Zeitgeschichte in den Schmelztiegel legt, um mit dem großen Elixir seines Scharfsinns das Blei vager Möglichkeit in das pure Gold geschichtlicher Thatsächlichkeit zu verwandeln.

Den ersten Abschnitt widmet der Verfasser, wie schon gesagt, dem Nachweis einer ersten Statthalterschaft des Quirinius in Syrien vor der vom Jahr 6 n. Chr. Er bahnt denselben im ersten Kapitel, S. 20—43, auf dem Wege an, daß er zuerst Luk. 2, 2 gegenüber die chronologische Unverträglichkeit der Schatzung des Quirinius als Statthalter von Syrien nach der Verbannung des Archelaus mit der Geburt Jesu zu Lebzeiten des Herodes aufzeigt und über die bisherigen Sisyphusversuche an diesem Fels des Aergernisses kurz referirt, sodann die zerfließende Unbestimmtheit des Ausdrucks: „Quirinius war Statthalter", auf Grund der gleichen Betitelung des Pontius Pilatus und des Geredes des Josephus B. J. I, 27, 2 von den bei dem Gericht über die Söhne der Mariamne betheiligten „Statthaltern" darthut, um sie durch den Zusatz, Quirinius sei Statthalter von Syrien gewesen, wieder aufgehoben werden zu lassen, was eine sonderbare Conclusion ist, da eben aus dem Plural der ἡγεμόνες von Syrien a. a. O. und außerdem aus Antiqq. XVI, 9, 1 das unbestreitbare Recht zu der Uebersetzung hervorgeht: „während Quirinius Beamter (irgend welcher Qualification neben dem ordentlichen Statthalter) in Syrien war". Wer waren die Statthalter von Syrien zu der ungefären Zeit der Geburt Jesu? Das ist nun die nächste für den Verfasser sich ergebende Frage. Er beantwortet sie dahin, daß er als solche C. Sentius Saturninus von 9 bis 6 v. Chr., von da bis 3 und möglicher Weise bis 1 Quinctilius Varus nennt und nun eine Lücke anerkennt, welche Mommsen in seinen „Res gestae Divi Augusti", p. 122, von 3 bis 2 mit Quirinius, von da an aber

mit dem zu der Beilegung der morgenländischen Wirren im Jahr 1 v. Chr. entsendeten Adoptivsohn des Augustus, C. Cäsar, er aber von 3 bis 2 n. Chr. mit Quirinius ausfüllt. Leider aber ist die Beweisführung Zumpts in diesem Punkt lediglich aus der präsumirten Analogie der späteren orientalischen Delegation des Germanicus unter Tiberius gezogen. Er meint nämlich, wie neben Germanicus die ordentlichen Statthalter in ihren Aemtern belassen worden seien, so müsse dies auch während der früheren morgenländischen Mission C. Cäsars der Fall gewesen sein, und weil der ordentliche Statthalter von Syrien, Cn. Piso, dem Germanicus als adjutor beigegeben worden sei, so müssen auch die dem C. Cäsar beigegebenen rectores P. Quirinius, M. Lollius und C. Marcius Censorinus (?) ordentliche, aufeinander folgende Statthalter von Syrien gewesen sein. Eine solche Argumentation ist nicht mehr als ein, wenn auch gelehrtes und scharfsinniges, Spiel der Phantasie!

Zur Gewißheit glaubt aber der Verfasser die aus der muthmaßlichen Amtsstellung der rectores C. Cäsars abgeleitete erste syrische Statthalterschaft des Quirinius im zweiten Kapitel, S. 43—62, durch die richtige und ausgiebige Ausbeutung des Lebensabrisses dieses hochgestellten Mannes bei Tacitus Ann. III, 48 erheben zu können. Derselbe lautet: „Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium, sed impiger militia et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat. Quod tunc patefecit in senatu laudatis in se officiis et incusato M. Lollio, quem auctorem C. Caesari pravitatis et discordiarum arguebat. Sed ceteris haud laeta memoria Quirinii erat ob intenta, ut memoravi, Lepidae pericula sordidamque et praepotentem senectam.“ Der Angel, um den sich hier die Frage dreht, ist der Sieg über die Homonadenser und die Erlangung der insignia triumphi, denn um triumphfähig gewesen zu sein, muß Quirinius suis auspiciis Krieg geführt haben

und also Statthalter derjenigen Provinz gewesen sein, zu welcher die Homonadenser gehörten. Diese Provinz aber muß eine consularische gewesen sein und eine zu der Erlangung eines Triumphes hinreichende Besatzung gehabt haben. Nun gab es unter Augustus im Orient nur zwei consularische Provinzen, Asien und Syrien; Asien aber hatte nach Tacitus Ann. IV, 5 kein Heer, sondern alle Legionen standen in Syrien, also muß Quirinius, als er die Homonadenser niederwarf, Statthalter in Syrien gewesen sein, und die Homonadenser müssen trotz des per Ciliciam zu Syrien gehört haben, wie denn auch nachweisbar Cilicien unter den ersten Kaisern mit Syrien zu einer Provinz verbunden war. Diese zweite Statthalterschaft des Quirinius vom Jahre 6 n. Chr. ab kann aber Tacitus unmöglich im Auge gehabt haben, da er ihn den Sieg über die Homonadenser vor seinem Besuch bei dem verbannten Tiberius auf Rhodus, von wo letzterer schon im Jahre 2 n. Chr. nach Rom zurückkehrte, erfechten läßt. Diese Mommsen und Zumpt gemeinschaftliche Deduction ist nach der römischen Staatsverfassung, soweit wir sie kennen, durchaus correct, aber sie ist doch nicht sturmfrei. Aus der Erlangung der insignia triumphi folgt nämlich nicht schlechthin, daß Quirinius die Homonadenser suis auspiciis bekriegte und also damals ordentlicher Statthalter von Syrien war, denn auch einfache Unterfeldherren haben hie und da triumphiren dürfen, so die Legaten Julius Cäsars in Spanien, Q. Fabius Maximus und Q. Pedius (vgl. Dio Cass. XLIII, 42: *τάτε ἐπινίκια — ἀλλὰ καὶ τῷ Φαβίῳ, τῷ τε Κυΐντῳ, καίτοι ὑποστρατηγήσασιν αὐτῷ καὶ μηδὲν ἰδίᾳ κατορθώσασι διεορτάσαι ἐπέτρεψε*) und der Unterfeldherr des Antonius gegen die Parther, P. Ventidius. Sodann war während der angeblichen ersten Statthalterschaft des Quirinius in Syrien Quinctilius Varus noch in diesem Amt, denn er verschwindet erst nach dem Tode des Königs Herodes aus dem Orient; dieser aber ist nicht vor Ostern des Jahres 4 v. Chr., sondern erst des Jahres 1 v. Chr. (nicht 1 n. Chr., wie irrig in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Bd. XI, S. 48 und S. 759 steht) erfolgt, — ein Ansatz, den der Recensent nicht mehr bloß mit dem vielgeschmähten Seyffarth,

sondern neuestens auch mit Caspari theilt, vgl. den Jahrgang 1870 der „Theologischen Studien und Kritiken", S. 363—367. Hienach kann Quirinius in den Jahren 3 und 2 v. Chr. nur außerordentlicher Ablatus des Quinctilius Varus gewesen sein, dem er wegen seines von Zumpt S. 220 an ihm gerügten Mangels an Thatkraft beigegeben worden sein mochte. Als ein solcher außerordentlicher Commissär konnte er aber den Juden recht wohl als ἡγεμονεύων τῆς Συρίας erscheinen, da sie mit dem Titel eines ἡγεμὼν keinen abgegrenzten Amtsbegriff verbanden und sich deswegen an einer Mehrzahl von ἡγεμόνες nicht stießen.

Steht nun ein erstes amtliches Wirken, beziehungsweise nach Zumpt eine erste Statthalterschaft des Quirinius in Syrien in den Jahren 3 und 2 v. Chr. fest, so ergibt sich von selbst die Frage, ob seine Commission als rector C. Cäsars eine ununterbrochene oder unterbrochene Fortsetzung hievon war. Ihre Erörterung ist der Gegenstand des dritten Kapitels, S. 62—71. Mommsen hat kein Interesse, die seit Noris auf Grund des taciteischen C. Caesari Armeniam obtinenti (am Schluß des Jahres 2 n. Chr. ungefär) als selbstverständlich angenommene Folge des Quirinius im Rectoramt auf M. Lollius umzukehren, da er den C. Cäsar zum ordentlichen Statthalter von Syrien macht, wol aber Zumpt, da er die rectores mit diesem Amte betraut sein läßt und also durch die Priorität des M. Lollius statt zweier drei syrische Statthalterschaften des Quirinius bekäme, deren mittlere in das Jahr 3 n. Chr. käme und im Jahr 4 durch die Nachfolge des L. Volusius Saturninus aufhören würde. Geschickt beruft sich nun der Verfasser auf die Verbindung des Auftrags des Quirinius bei C. Cäsar mit dem im Jahr 2 beendigten Aufenthalt des Tiberius auf Rhodus in den Worten des Tacitus: „datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat", eine Appellation, der Mommsen S. 123 nur durch den Gewaltstreich der Setzung eines Punctums nach obtinenti auszuweichen weiß. Leicht wiegt dagegen die Zumpt'sche Chronologie der zweiten Heirat der Lepida mit Quirinius,

welche wegen der im Jahre 20 n. Chr. zwanzig Jahre nach der That von ihrem Ehemann gegen sie erhobenen Anklage des versuchten Gattenmords im September des Jahres 2 vor sich gegangen sein soll, nachdem ihr erster Mann, L. Cäsar, kaum einen Monat vorher gestorben war! Diese Ehe kann recht wohl erst im Jahr 4 in Rom geschlossen worden sein, denn die zwanzig Jahre des Suetonius in Tib. 49 sind doch wol nur eine ungefäre runde Zahl, wie Mommsen sagt. Um nun aber den C. Cäsar nach dem vermuthlich im September 2 erfolgten Tod des M. Lollius nicht ohne rector zu lassen, macht Zumpt den C. Marcius Censorinus zu dessen Nachfolger, weil Vellejus Paterculus II, 102 erzählt: „Sed quam hunc (M. Lollium) decessisse laetati homines, tam paulo post obisse Censorinum in iisdem provinciis graviter tulit civitas, virum demerendis hominibus genitum."

Daß der Philologe bei den sparsamen Nachrichten über Quirinius an der namenlosen Inschrift von Tibur nicht vorübergeht ohne den Samariterdienst ihrer Wiederherstellung und Auslegung, sondern ihr trotz der im günstigsten Falle aus ihr zu gewinnenden mageren Ausbeute einer zweimaligen Statthalterschaft in Syrien ohne jedes chronologische Merkmal ein besonderes viertes Kapitel widmet, hat nichts Verwunderliches; wir aber mischen uns nicht in die Streitsache Zumpt contra Mommsen und Genossen; es genügt für unsere Leser an der Notiz, daß der erstere die Inschrift auf C. Sentius Saturninus und der letztere auf Quirinius bezieht. Die Frage, wer Recht habe, reizt die rabies theologorum nicht.

Von dem Nachweis der syrischen Statthalterschaft des Quirinius von 4 bis 1 v. Chr. geht der Verfasser, wie schon angegeben, zu der „Schatzung" über, an welche er den zweiten Abschnitt mit acht Kapiteln und 117 Seiten wendet. Er eröffnet die Verhandlung im ersten Kapitel, S. 90—96, mit der Aufzeigung der Unbestimmtheit der Erzählungsworte (Luk. 2, 1 ff.) und hat Recht, wenn er den Termin „zu der Zeit", *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, sowol auf den Anfang der Schatzung, die Augustus am Anfang seiner Regierung angeordnet habe, als auch auf deren Ende kurz vor der Geburt Jesu bezüglich und

darum allzu elastisch erkennt, wenn er ferner an dem „Gebot“, *δόγμα*, den präcisen die staatsrechtliche Form kennzeichnenden Ausdruck vermißt, ob es gleich wahrscheinlich die Uebersetzung von edictum, d. i. einer mit dem Senate vereinbarten Verordnung sei, wenn er endlich „alle Welt“, *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*, auch noch nach der jetzt üblichen Zurückweisung der Einschränkung auf Judäa, in welcher das Protevangelium Jacobi vorangegangen ist, zwischen der ganzen bewohnten Erde und dem römischen Reich unklar hin- und herschwanken sieht, und wenn er schließlich in der „Schatzung“, *ἀπογραφή*, ein unglückliches Mittelding zwischen einem Census und einer anderweitigen statistischen Aufnahme entdeckt, lauter Schwierigkeiten, deren Lösung nur von einer Betrachtung der zur Zeit der Geburt Jesu getroffenen Maßregeln für die Organisation des römischen Reichs überhaupt zu hoffen sei.

Diese Betrachtung der Organisation des römischen Reichs in der ersten Kaiserzeit leitet Zumpt im zweiten Kapitel mit einer Geschichte des Census von Servius Tullius bis auf Julius Cäsar ein, worauf er im dritten Kapitel die Schätzungsänderungen des letzteren und die Censusmaßregeln und -Vornahmen des Augustus folgen läßt. Natürlich fehlt auch hier der Waffengang mit Mommsen nicht, wozu die Tafel von Heraklea das Zeichen geben muß.

Näher kommt nun Zumpt seinem Zweck der Erklärung der Schatzung des Lukas im vierten Kapitel, wo er S. 129—146 die Frage discutirt, ob die Weltbeschreibungspläne und -Arbeiten unter Augustus mit der Aufzeichnung der Welt bei dem Evangelisten zusammenhängen. Nach einer eingehenden Besprechung der Kosmographie des Ethicus, der Weltkarte und Commentarien Agrippa's und der Beschreibung Italiens von Augustus beantwortet er sie unter der Berufung auf die Verschiedenheit der Zeit und des Zwecks mit einem Nein. Die schon von Julius Cäsar befohlene Sammlung des Stoffs für eine Weltbeschreibung sei nämlich im Jahr 19 v. Chr. beendigt worden, die darauf gegründeten Commentarien Agrippa's aber vor dem Jahr 12 v. Chr.; beide Zeitpunkte liegen vor dem Jahre, in

welches die Geburt Jesu fallen könne. Ebenso stehe die Entwerfung einer Weltkarte, die Beschreibung Italiens und der Stadt Rom mit einer Aufzeichnung in Judäa und Bethlehem in keiner Zeitverbindung. Sodann hätten sich die Weltbeschreibungsarbeiten auf die Zusammenstellung geographischer und geschichtlicher Notizen bezogen, aber nirgends zeige sich auch nur die leiseste Spur von einer Zählung der Bevölkerung, wie sie die Aufzeichnung bei Lukas nothwendig voraussetze. Unter solchen Umständen könne auch die οἰκουμένη des Lukas nicht die ganze bewohnte Erde, sondern nur das römische Reich bedeuten. Damit steht Zumpt vor dem Huschke'schen Reichscensus.

Den Ausdruck verwirft er im fünften Kapitel S. 147 bis 160, da die Census des Augustus urkundlichermaßen nur auf die römischen Bürger in Italien sich erstreckt hätten, und es wegen des Unterschiedes im Steuerwesen zwischen den Bürgern und Provinzialen keinen in gleichmäßiger Weise Italien und die Provinzen umfassenden Reichscensus in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung gegeben habe. Die Sache selbst läßt er stehen, indem er a priori einen kaiserlichen Erlaß „zur Schatzung des gesamten Reiches" als sehr wohl möglich zugibt und diese allgemeine Provinzialschatzung mit den Zeugnissen Cassiodors und Suidas' zu beweisen sucht. Das sind nun freilich zwei zu bemängelnde Zeugen, denn der gelehrte Minister des Ostgothenkönigs Theodorich kann recht wohl, wie Mommsen im 2. Bande der römischen Feldmesser meint, in seiner Angabe im 3. Buch seiner Variarum libri XII: „Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. Hoc auctor gromaticus redegit ad dogma conscriptum, quatenus studiosus legendo possit agnoscere, quod deberet oculis absolute monstrare", den allgemeinen augusteischen Reichscensus und die von Balbus herrührenden Verzeichnisse des ager divisus adsignatus zu einer ungeschickten Ungeschichtlichkeit zusammengeschmolzen haben. Ein böser lapsus memoriae von Zumpt ist es aber, wenn er S. 150 die Unabhängigkeit Cassiodors von Lukas unter anderem

damit begründet, daß letzterer von einer Schatzung der bewohnten Erde spreche, ersterer aber vom römischen Reich, nachdem er doch S. 146 den Beweis angetreten hatte, daß Lukas mit *οἰκουμένη* nicht die ganze bewohnte Erde, sondern nur das römische Reich gemeint haben könne. Nicht weniger machen bei dem Byzantiner die zwanzig Schatzungscommissäre des Cäsar Augustus den Eindruck apokryphischer Figuren, und zwar nicht trotz, sondern eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der Zwanzigercommission der Lex Julia agraria vom Jahr 59 v. Chr., vgl. S. 161.

Schwerer wiegt dagegen der geschichtliche Beweis für die Provinzialschatzung aus der Entwickelung der römischen Steuerverfassung. Anfänglich hätten nämlich die Römer in den eroberten Ländern überall das nationale Steuersystem belassen, aber im Zeitalter der Antonine habe in allen Provinzen die Grund- und Kopfsteuer gleichmäßig bestanden, und die Veranschlagung zu den Steuern sei überall in der gleichen, echt römischen Weise erfolgt, was eine gleichmäßige Provinzialschatzung voraussetze, welche wegen der Belegung eines unterworfenen Volkes mit dem römischen Census schon unter Tiberius im Jahr 36 n. Chr. (Tac. Ann. VI, 41) eine Einrichtung des Augustus sein müsse. Deren Entstehung in so früher Zeit beweist der Verfasser weiter aus dem von Augustus respectirten „italischen Recht" der Grund- und Kopfsteuerfreiheit der italischen Colonieen in den Provinzen und aus den gallischen Censuslisten, mittelst welcher nach Dio Cass. LIX, 22 der liederliche Caligula sein Unglück im Würfelspiel corrigirte; und ihre Anknüpfung an die Theilung der Provinzen in senatorische und kaiserliche im Januar 27 v. Chr. weiß er sehr plausibel zu machen.

Im sechsten Kapitel S. 160—175 beschreibt er nun die Ausführungsweise der Provinzialschatzung. Er vindicirt ihr um der Maxime der römischen Regierung willen, die unterworfenen Völker möglichst zu romanisiren, eine dem römischen Census nachgebildete, aber durch die Verschiedenheit der Besteuerung in wesentlichen Punkten modificirte Einrichtung. Zunächst soll sich die Verschiedenheit des Provinzialcensus in den ausführenden Be-

amten zeigen. Diese seien für die senatorischen Provinzen nach dem Vorbild der beiden Censoren in Rom je zwei besondere Commissäre gewesen, was Zumpt durch die Combination der zehn im Jahr 27 v. Chr. dem Senat überlassenen Provinzen bei Dio Cass. LIII, 12 mit den zwanzig Schatzungscommissären bei Suidas herausbringt. Das ist doch wol nur „Wahrheit und Dichtung" aus dem römischen Verwaltungsleben! Umgekehrt sollen nun in den kaiserlichen Provinzen lediglich nur die ordentlichen Statthalter mit der Schatzung beauftragt worden sein, und nicht, wie Borghesi auf Grund der zwanzig Männer des Suidas annehme, besondere kaiserliche Legaten ad hoc, denn erst unter Severus und Caracalla sei die Schatzung von der übrigen Verwaltung getrennt und besonderen Beamten übertragen worden. Die von Zumpt angeführten Belege beweisen aber bloß die Betrauung gewisser ordentlicher Statthalter mit dem Census in ihrer Provinz, ohne damit in besonderen Fällen die Ernennung eines besonderen censitor, wie der spätere Titel war, auszuschließen. In der Besprechung des Schatzungsverfahrens verwirft der Verfasser mit Recht die Huschke'sche Zurückdatirung der späteren Schatzung nach Steuerhufen in die augusteische Zeit und nimmt eine Schatzung nach Personen gemäß dem römischen Census nach capita an, die dann selbst ihre Vermögensangaben (censum edere, deferre, profiteri) behufs der Festsetzung der Grund- und Kopfsteuer zu machen gehabt hätten.

Dieser von römischen Beamten nach römischer Sitte zum Vollzug kommenden Provinzialschatzung setzt der Verfasser im siebenten Kapitel, S. 175—207, solche Schatzungen entgegen, welche von den Römern nur anbefohlen, aber von den heimischen Behörden und nach den heimischen Grundsätzen der Unterworfenen ausgeführt worden seien. Solche seien bei Völkern von einem dem römischen Wesen fremden Geiste gebräuchlich gewesen. Als Beispiel stellt er die Besteuerung der Friesen im belgischen Gallien mit Stierhäuten auf (Tac. Ann. IV, 72), welche eine Schatzung, aber um der Natur der Abgabe willen eine nichtrömische voraussetze (s. S. 177). Der Recensent gesteht, die Bündigkeit dieser Conclusion nicht zu

verstehen; sobald die Friesen den Römern steuerpflichtig wurden, so mußte selbstverständlich auch eine Schatzung bei ihnen stattfinden, aber ob dieselbe von ihren eigenen Häuptlingen oder von dem unter ihnen stationirten römischen Centurio, und von diesem natürlich auf römische Art, vorgenommen worden sei, wird wegen des Stillschweigens des Tacitus stets eine unlösbare und glücklicher Weise auch indifferente Frage bleiben. Die Natur der Abgabe thut nichts zur Sache, denn die armen Friesen konnten gar keine andere Steuer liefern, als Stierhäute. Die angeblich nichtrömische Schatzung der Friesen soll aber gar eine vollkommene Analogie von der ersten Schatzung in Judäa unter Quirinius gewesen sein!

Die Erörterung der letzteren leitet Zumpt mit der Klärung der Stellung der abhängigen Könige zu dem römischen Kaiser, insbesondere des Herodes zu Augustus, ein. „Sie seien“, sagt er, „als eine Art römischer Beamten zu betrachten, die nur insofern von den übrigen Beamten verschieden gewesen seien, als ihnen ein bestimmter District im Ganzen zur Verwaltung gegen festgesetzte Abgaben übertragen gewesen sei“. Er beweist dies von Herodes mit dem Huldigungseid, den die Juden nach Jos. Antiqq. XVII, 2, 4 außer ihm auch noch dem Kaiser hatten leisten müssen, mit dem aus XVI, 9 hervorgehenden Verbot jeder selbständigen Kriegsführung, mit dem Befehl des Kaisers in XVI, 11, zu dem schon erwähnten Gericht über die Söhne der Mariamne den syrischen Statthalter und dessen Beisitzer beizuziehen, und endlich mit dem augenblicklichen Einschreiten des Quinctilius Varus nach dem Tode des Königs. Warum übergeht aber der Verfasser die seine römische Beamtenstellung doch am besten charakterisirende Einreihung des Herodes unter die Verwalter (ἐπιτροπεύοντες und ἐπίτροποι) von Syrien durch Augustus während der zehnjährigen Generalstatthalterei Agrippa's in Antiqq. XV, 10, 3 und B. J. I, 20, 4?

Bei einer dermaßen disciplinirten Subalternstellung des jüdischen Königs ist die viel ventilirte Frage über die Zulässigkeit der römischen Schatzung in abhängigen Königreichen für Judäa auch dann ohne Bedeutung, wenn man den

von Zumpt postulirten Unterschied zwischen einer nach römischen Grundsätzen abgehaltenen und einer nur von den Römern befohlenen, aber nach einheimischem Brauche ausgeführten Schatzung fallen läßt. Letzterer Art war übrigens allerdings die erste Schatzung unter Quirinius, was einerseits aus dem *ἡγεμονεύοντος Συρίας Κυρηνίου* hervorgeht, das doch nicht wol bloße Zeitbestimmung sein kann, sondern eine wesentliche Theilnahme des römischen Oberbeamten an der Maßregel anzeigen muß, und andererseits aus der Schatzungsweise der Davididen Joseph und Maria in die Davidsstadt erhellt, wie der Verfasser S. 181 u. 194 sehr wahr bemerkt. Den Zweck der Schatzung bestimmt er wegen des *ἀποτιμᾶσθαι* und *ἀποτίμησις*, womit Josephus Antiqq. XVII extr. u. XVII init. von der zweiten eigentlich römischen Vermögensschatzung von 6 n. Chr. ab redet, im Unterschied von dem *ἀπογράφεσθαι* und *ἀπογραφή* des Lukas als eine Personenzählung behufs einer Kopfsteuer, welche von den Juden aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit nach während des größten Theils der Regierung von Herodes, vielleicht sogar während der ganzen Regierung desselben, nicht bezahlt worden sei, und zu deren Einführung (vgl. Matth. 22, 17) sich keine bessere Gelegenheit dargeboten habe, als die Thronerledigung nach dem Tode des Herodes im Jahr 4 v. Chr. Letzterer Bemerkung bricht freilich der Verfasser S. 211 selbst die Spitze ab, „daß die Einführung einer neuen Besteuerung und zu deren Behuf einer Schatzung schon zu Herodes' Lebzeiten ebensogut möglich gewesen sei“.

Die chronologische Bedeutung der Schatzung für das Geburtsjahr Jesu gibt den Gegenstand des achten Kapitels S. 207. 224 ab. Eine partie honteuse, welche mit dem Versuche beginnt, den alten Schluß aus der Erzählung des Lukas, Jesus sei unter der Statthalterschaft des Quirinius geboren, zu compromittiren. Die Haupteinwendung gegen denselben ist die, daß er den unlösbaren Widerspruch der Geburt Jesu einerseits unter der ersten Statthalterschaft des doch erst nach dem Tode des Herodes im Herbst 4 v. Chr. nach Syrien gekommenen Quirinius und andererseits wieder bei Lebzeiten des

Herodes herbeiführe. Ja freilich, so lange man das *πρῶτον ψεῦδος* in der Chronologie des Lebens Jesu festhält, daß Herodes vor Ostern 4 statt 1 v. Chr. gestorben sei! Um nun sein Anathema näher zu begründen, behauptet der Verfasser, wie zwischen dem aus dem Jahr 27 v. Chr. datirenden kaiserlichen Befehl und der Schatzung nur ein Verhältnis der Veranlassung und nicht der Zeit bestehe, so sei dies auch zwischen der Schatzung und der Geburt Jesu der Fall. Die Schatzung soll nämlich wegen der bekannten tertullianischen Correctur des Lukas adv. Marc. IV, 19: „Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sentium Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent“, unter C. Sentius Saturninus, 9—6 v. Chr. Statthalter von Syrien, in Folge des um das Jahr 10 v. Chr. allgemein bemerklichen Aufschwungs in den Provinzialschatzungen begonnen, aber dann aus irgend einem Grunde unbeendigt gelassen, und unerledigt von seinem Nachfolger Quinctilius Varus erst von Quirinius nach dem Tode des Herodes wieder aufgenommen worden sein. Das durch zwei Statthaltereien hindurch in eine dritte verschleppte Geschäft soll nun Lukas lediglich wegen des allgemein bekannten Namens seines Beendigers „die erste Schatzung unter der Statthalterschaft des Quirinius“ genannt haben, und wegen des bloßen Causalnexus zwischen der Schatzung und Geburt Jesu soll es nicht gegen die geschichtliche Richtigkeit verstoßen, wenn Lukas erzähle, Jesus sei zur Zeit der Schatzung unter Quirinius geboren, während er doch nach des Verfassers jetzt folgendem Beweisversuch thatsächlich zur Zeit der Schatzung unter Sentius Saturninus geboren ist!

So ist endlich Zumpt mit dem Rost der historischen Substruction für sein eigentliches Thema auf 224 Seiten fertig geworden; aber es ist schade, daß die mühsame Arbeit da und dort schadhafte Stellen hat!

Den dritten Abschnitt: „Das Geburtsjahr Christi“, beginnt der Verfasser im ersten Kapitel, S. 225—232, mit dem herkömmlichen Ansatz des Todes des Herodes in's Jahr 4 v. Chr. als der äußersten Grenze für die Geburt Jesu nach der

reinstimmenden Erzählung der Evangelien. Diese äußerste Grenze ebt er aber sogleich wegen des bethlehemitischen Kindermords und der Flucht nach Aegypten wieder zurück. Die schichtlichkeit der ersteren Unthat rechtfertigt er mit der annten Erzählung des Macrobius von dem Wortspiel des Augustus r das bessere Glück eines ὗς des Herodes als eines υἱός desjen in Sat. II, 4: „cum audisset, inter pueros, quos in ria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum jussit interi, filium quoque ejus occisum, ait: melius est, Herodis rcum esse quam filium". Wenn nun auch Macrobius am chluß des vierten Jahrhunderts gegenüber von dem unheimlichen tillschweigen aller früheren Autoren über die Rahelklage in Bethhem nicht der vollgültige Zeuge sein kann, für welchen ihn Zumpt asgeben möchte, so muß man immerhin mit Schneckenburger, en niemand eines historischen Köhlerglaubens bezüchtigen wird, in inen „Vorlesungen über die neutestamentliche Zeitgeschichte" S. 198 ugeben: „daß im Charakter des Herodes und seinen amaligen Verhältnissen ein solcher Mordbefehl ganz rklärlich wäre". Den chronologischen Werth des Kindermords und der Flucht für den Termin der Geburt Jesu vor dem Tod des Herodes reducirt der Verfasser auf das negative Minimum, daß Jesus nicht am Ende des Jahres 5 geboren sein könne. Die aus der Pression des Plural in Matth. 2, 20 und dessen Beziehung auf Herodes und seinen Sohn Antipater gezogene Folgerung Sanclemente's, daß wegen der Romfahrt Antipaters im Jahr 6 und seiner darauf folgenden Processirung der Kindermord und die Geburt Jesu früher geschehen sein müßten, verwirft er mit Recht.

Das zweite Kapitel, S. 232—241, widmet er der patristischen Tradition eines allgemeinen Weltfriedens zur Zeit der Geburt Jesu. Er verneint einen solchen unter eingehender Besprechung des Alters „des kaiserlichen Friedens" im Jahr 13 v. Chr. und der Schließung des Janustempels unter Augustus und erklärt die Entstehung der Sage aus dem „Friede auf Erden" im englischen Lobgesang. Jes. 2 hätte er hinzusetzen sollen.

Wichtigere Dinge bringt der Verfasser im dritten Kapitel. S. 246—262, zur Erörterung: die beiden chronologischen Angaben des Lukas in 3, 1 u. 23. Es ist ein immer noch nicht geschlichteter Streit, ob man die beiden Zeitbestimmungen, die über das fünfzehnte Jahr des Kaisers Tiberius und die über das Lebensalter Jesu mit einander zu verbinden oder von einander zu trennen habe. Getrennt werden sie von Sanclemente und bis zum Jahr 1866 von Wieseler. Ersterer betrachtet den Zeitangabencomplex in 3, 1 als die chronologische Ueberschrift des Hauptthemas des Evangeliums, der Passionsgeschichte, und bezieht das Kaiserjahr auf das Todesjahr Jesu, weil die patristische Tradition die Kreuzigung Jesu ausnahmslos unter die Consuln C. Rubellius Geminus und C. Fufius Geminus, d. i. in das Jahr 29 n. Chr. und in das 15. Jahr des Tiberius setzt. Die Angabe über das Lebensalter Jesu verbindet er mit dem Anfang seines Lehramts in einem dem 15. Jahr des Tiberius vorhergehenden Jahr. Der Letztere bezog das Kaiserjahr auf die Gefangennehmung Johannes des Täufers, um eben auch die Taufe Jesu vor das 15. Jahr des Tiberius zu bringen, hat aber, was dem Verfasser entgangen ist, diese Ansicht in Herzogs „Realencyklopädie", Bd. XXI, S. 547, zurückgenommen. Verbunden werden sie sonst von den meisten, auch von Zumpt, in dem Sinne, daß Jesus im 15. Jahr des Tiberius ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei, d. h. wegen der jüdischen Sitte des Auftretens mit 30 Jahren jedenfalls nicht weniger, sondern eher mehr. Welches ist aber das 15. Jahr des Tiberius bei Lukas? Scheinbar ganz einfach nach römischer Rechnung das Jahr vom 19. August 28 bis ebendahin 29 n. Chr., oder vielleicht nach jüdischer Rechnung das Jahr vom 1. Nisan 28 bis ebendahin 29, antwortet Zumpt. Beide Zählungsarten sollen Einen aber in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln.

Die erste ist nach Zumpt, daß Jesus im Jahr 29, auch wenn man seine Geburt unmittelbar vor den Tod des Herodes setze, zu alt für „ungefähr 30 Jahre" gewesen sei. Man muß aber eben den Tod des Herodes nicht in das Jahr 4 v. Chr. setzen!

Die zweite erwächst ihm aus der Dauer des Tempelbaus bei dem ersten Osterbesuch Jesu in Jerusalem in Joh. 2, 20. Da nämlich die dortigen 46 Jahre des Tempelbaus im Jahr 27 oder 28 n. Chr. zu Ende gehen, so kommen Lukas und Johannes über das Auftrittsjahr Jesu mit einander in Widerspruch. Es ist aber dem Verfasser keineswegs der Beweis gelungen, daß der Endpunkt der 46 Jahre in das laufende Jahr falle; wenn dies aber auch der Fall wäre, so wäre erst noch zu erhärten, daß Sanclemente mit seiner Deutung des Kaiserjahrs Unrecht habe.

Noch stärkere Bedenken gegen die Gleichstellung des 15. Jahrs des Tiberius mit dem Jahr 29 sollen sich aus den Nachrichten über das Todesjahr Jesu ergeben. Zu dessen Bestimmung habe man hauptsächlich zwei Momente gewählt: die Zahl der Osterfeste Jesu und die Berechnung nach dem jüdischen Kalender. Beide liefern gleich unzuverläßige Resultate, da sich einerseits aus den drei Osterfesten zwar drei bis vier Jahre für die Lehrthätigkeit Jesu, aber auch unter Umständen etwas mehr oder weniger folgern lassen und der Beginn der Lehrthätigkeit immer dem Zweifel unterworfen bleibe, andererseits aber die Berechnung desjenigen Jahres von 28 bis 37 n. Chr., in welchem der Ostertag ein Freitag gewesen sei, durch die (von Petav und Wurm betonte) Unsicherheit des jüdischen Kalenders illusorisch werde. Für ebenso werthlos erklärt Zumpt den Versuch, das Todesjahr Jesu nach der Zeit der Gefangennehmung und Hinrichtung des Täufers Johannes zu bestimmen, da diese aus der Herodiasehe und den Händeln mit Aretas nicht so sicher festgestellt werden könne, wie Keim glaube, welchen er fast ganz mit den Gründen des Recensenten in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrgang 1870, S. 378—381 widerlegt; vielmehr müsse die Katastrophe des Täufers nach dem Todesjahr Jesu bestimmt werden.

Hiemit schließt der Verfasser das dritte Kapitel, um im vierten Kapitel, S. 262—281, zuerst die Bedeutung des Stillschweigens der Evangelien von einem Statthalter Syriens während des Lehramts und bei dem Tode Jesu zu besprechen, welches in der synchronistischen Per-

sonenreihe Luk. 3, 1 und in dem Processe Jesu vor Pilatus allerdings auffallend ist. Er erklärt dasselbe für historisch gerechtfertigt, da der Nachfolger des im Jahr 19 gestorbenen Germanicus, Aelius Lamia, seine Provinz Syrien nie habe betreten dürfen, und dessen Nachfolger L. Pomponius Flaccus erst 32 n. Chr. ernannt worden und nach Syrien abgegangen sei, und benützt nun das argumentum a silentio zu dem Satze, daß Jesus spätestens im Frühling des Jahres 32 n. Chr. gekreuzigt worden sei. So scharfsinnig diese Aufstellung ist, so wenig stichhaltig ist sie. Gerlach hat nämlich a. a. O. S. 49—52 aus der Erzählung des Josephus Antiqq. XVIII, 6, 2. 3 von dem Schuldenelend Agrippa's I. und aus der Anekdote bei Suetonius Tib. 42, daß Tiberius dem Pomponius Flaccus die Provinz Syrien und dem L. Piso die Stadtpräfectur bei einem Trinkgelage in ipsa publicorum morum correctione, die nach Tac. Ann. II, 33 in das Jahr 22 n. Chr. fiel, übertragen habe, die Anwesenheit eines Statthalters in Syrien von der Mitte der zwanziger Jahre an gefolgert.

Innerhalb dieser Grenzen glaubt nun Zumpt das Todesjahr Jesu mit dem Zeugnis Tertullians an derselben Stelle, wo er das Geburtsjahr berechnet, präcisiren zu können. Das Zeugnis lautet c. Jud. 8: „— passio — perfecta est sub Tiberio Caesare, Coss. Rubellio Gemino et Rufio (Fufio) Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII Calendarum Aprilium“. Den Tag läßt er fallen, die Consulatsangabe aber soll eine authentische und auf sicherer Ueberlieferung beruhende sein, denn „über den Tod Christi gab es eine amtliche Aufzeichnung des Procurators, aus welcher sich jedenfalls das Jahr desselben vermittelst der Consulnamen ergeben mußte. Diese Aufzeichnung wurde später in Rom aufbewahrt; aus ihr konnte später jedermann sich Gewißheit über das Todesjahr holen“. Also die tertullianische Angabe des Todesjahrs ist authentisch, aber die in demselben Zusammenhang vorkommende Angabe des Geburtsjahrs, welche allerdings der Consulnamen entbehrt, muß unhistorisch sein, trotzdem daß sich Zumpt S. 270 zu dem verhängnisvollen Zusatz veranlaßt

sieht: „auch über das Geburtsjahr Christi gab es ähnliche Aufzeichnungen, auf welche die kirchlichen Schriftsteller sich berufen!“ Mit welchem Rechte will er ferner den dem Recensenten gemachten Vorwurf auch jetzt noch aufrecht erhalten, er habe von den Angaben der Kirchenväter einen falschen Gebrauch gemacht, weil er ihre Angaben über die Geburtszeit Jesu historisch plausibel gefunden hat? Wahrhaftig, hier hat Zumpt sein zuversichtliches Wort in der Inhaltsübersicht der „Einleitung“: „es gibt keine Ueberlieferung über Christi Geburtsjahr“ selbst umgestoßen!

Im fünften Kapitel, S. 281—302, bemüht er sich die durch die Berechnung des 15. Jahrs des Tiberius auf 28—29 n. Chr. angeblich erwachsenden Schwierigkeiten mit der alten Hypothese der Datirung der Jahre des Tiberius bei Lukas nicht erst vom Tode des Augustus, sondern schon von seiner Mitregentschaft an, welche er mit dem 16. Januar 12 n. Chr., als dem Tag seines Triumphes über Deutschland, beginnen läßt, auf's neue aus dem Wege zu räumen, obgleich Geschichtschreiber und Münzen nach des Verfassers eigenen Citaten aus Tacitus, Suetonius, Dio Cassius, Josephus und Eckhel die Jahre des genannten Kaisers nur vom ersteren Termine an zählen. So bringt er das 15. Jahr des Tiberius ganz natürlich in das Jahr 26 n. Chr. und damit Alles — in Ordnung! Wenn nämlich Jesus spätestens im Jahr 7 v. Chr. geboren ist, so ist er im Jahr 26 n. Chr. „ungefähr dreißig Jahre alt“, und wenn er im Jahr 29 gekreuzigt worden ist, so hat er drei Jahre gelehrt. Den Auftritt Jesu setzt auch Tertullian in das Jahr 26 n. Chr., aber er nennt es sehr verständig das zwölfte Jahr des Tiberius, vgl. adv. Marc. I, 15.

Den Schluß macht der Verfasser im sechsten Kapitel, S. 302—306, mit dem Stern der Weisen, um hier zu wiederholen, was mein Landsmann Kepler schon vor bald dreihundert Jahren vorgetragen hat, daß dieser die Conjunction des Jupiter und Saturn in den Fischen sei.

Soll der Recensent sein Urtheil zusammenfassen, so lautet es dahin, daß die Leistung Zumpts zuverläßiger geworden wäre,

wenn er sich mit dem Beweisbaren begnügt und die Projection schillernder Phantasiebilder auf dem grauen Grunde gewagter Conjecturen sich versagt hätte. Nihil probat, qui nimium probat!

Langenbrand, 16. Juni 1870.
[im württemberg. Schwarzwald]

Gustav Rösch.

2.

Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe, dargestellt von Dr. Hermann Schultz, Prof. der Theologie zu Basel. 2 Bde. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer. 8°. Bd. I, 1869; XII u. 480 SS. Bd. II, 1870; VIII u. 350 SS.

Obgleich auf evangelischem Boden die unbefangene Darstellung des alttestamentlichen Lehrgehalts, als eines Theiles der biblischen Theologie, ein hervorragender Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit hätte sein sollen, zeigt doch die theologische Literatur dieser ohnehin noch so jungen Disciplin, deren Säcularfeier noch zu erwarten steht, bedenkliche Lücken. Ueberblicken wir die letzten vierzig Jahre, so bietet die zweite Hälfte dieses Zeitraums einen nahezu vollständigen Stillstand, mindestens in Gesamtdarstellungen, wofür nur die regere monographische Thätigkeit einigermaßen entschädigt. Und in der ersten Hälfte waren die meisten bezüglichen Werke (von D. v. Coelln, Steudel, Lutz, Hävernick) opera posthuma, von denen nur wenige die Billigung ihrer Autoren erhalten haben würden. Andere dagegen (wie von Br. Bauer und Vatke) glaubten durch geistvolle Reflexion für den Mangel solider, exegetischer wie kritischer, Fundamentirung entschädigen zu können, entbehrten jedoch auch in bedenklicher Weise des vollen Respectes vor

eschichtlichen Thatsachen, durch den sich die Hegel'sche Schule ie ausgezeichnet hat.

Um so dankbarer wird das theologische Publikum dem geehrten Herrn Verfasser sein dürfen, der seine Befähigung zu dieser Aufabe bereits durch einzelne gewichtige Abhandlungen, sowie durch ie gehaltvollen Anmerkungen und Excurse zu Hävernicks Alttestanentlicher Theologie sattsam bekundet hat, daß er dieser Arbeit mit rischem Muthe, unermüdlichem Fleiße und wohlgeschultem Scharfinne sich unterzogen hat. Ein frischer Muth gehört nämlich dazu, eitdem für die Darstellung der alttestamentlichen Religion die altogmatische Form fast allseitig verworfen, dagegen eine genetisch-geschichtliche Entwickelung gefordert wird. Denn die nothwendige Vorarbeit, die chronologische Ordnung der Quellen, ist noch in starkem Flusse begriffen, hat sogar auf vielen Punkten erst einen Anfang genommen. Ist z. B. der Pentateuch, sind überhaupt die historischen Bücher erst Niederschläge, Zusammenarbeitungen mehrerer Urschriften, so darf sich der Historiker nicht mehr damit begnügen, für diese heute schriftstellerisch noch wohl erkennbaren Quellen die Abfassungszeit zu ermitteln, sondern er muß auch für die einzelnen Theile dieser älteren Sammelwerke die Entstehungszeit erforschen. Bei dieser Aufgabe heben die wahren Schwierigkeiten erst an. Es ist daher gegenwärtig ebenso verzeihlich wie gewiesen, wenn der Darsteller der alttestamentlichen Theologie seinen Zweck nur darauf richtet, die größeren Gruppen und Perioden in ihren Grundzügen zur Darstellung zu bringen und andererseits die Erträge seiner kritischen Quellenforschung zu Grunde zu legen, ohne Scheu, seiner Arbeit auf Einer Seite wenigstens einen individuellen Stempel aufzudrücken. Denn in aller Erkenntnis bildet sich das Allgemeingültige erst aus solchen individuellen Forschungen.

Laut Vorwort will der Herr Verfasser „auf den Beifall derjenigen Fachgelehrten, welchen die überkommene Ansicht von dem Wesen der alttestamentlichen Bücher und der Gestalt der vorchristlichen Offenbarungsreligion eine unantastbare Ueberlieferung ist, verzichten". Ich glaube, die Zahl dieser „Fachgelehrten" ist heute verschwindend klein; fast alle „tasten" die Ueberlieferung auf irgend welchem Punkte an, zumal ja selbst Hengstenberg und Keil

das Buch Kohelet nicht mehr von Salomo verfaßt sein lassen. Die Anderen, an welche er denken mochte, sind entweder nicht Gelehrte oder nicht vom Fach. In jedem Falle wäre ein Mißerfolg aus diesen Gründen sehr ungerecht. Denn das ganze Werk zeugt deutlich, in wie hohem Grade der Herr Verfasser bemüht gewesen ist, den ganzen Gang der Darstellung und den Bau seiner Untersuchung so einzurichten, daß auch die hyperconservativen Gelehrten sich leicht zurechtfinden können. Dieses Entgegenkommen wird man von jener Seite zu würdigen wissen. Ausführliche Darlegungen tragen oft den Charakter von Excursen, deren Ergebnis für das Ziel seiner Arbeit von fast mikroskopischen Dimensionen ist, lediglich der Ueberlieferung zu Liebe, wie z. B. über Gen. 49, 10 und fast das ganze 34. Kapitel. Man gewart deutlich, nicht nur in der ausführlichen Einleitung (deren Umfang auch das Vorwort entschuldigt), daß bei einer rücksichtsloseren Durchführung seiner wissenschaftlichen Idee nicht die Ergebnisse, wol aber die Dimensionen ihrer Darstellung wesentlich andere geworden wären. Wir zweifeln nicht, daß bei einer neuen Auflage der Verfasser diesen selbst auferlegten Zwang in bedeutendem Maße werde fallen lassen.

Die Einleitung zerfällt in zwei Theile. Der erste handelt über die biblische Theologie im Allgemeinen, der zweite leitet in die des Alten Testamentes ein. Dort wird der Disciplin zunächst ihre Stellung unter den theologischen Disciplinen zugewiesen, ihr Name und Begriff erörtert, ihr Verhältnis zur Auslegung, zur systematischen und historischen Theologie wie zu den älteren Arbeiten besprochen — alles in einer Weise, der wir im großen und ganzen nur zustimmen können. Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit den „Quellen der biblischen Theologie", hat indeß fast nur die der alttestamentlichen im Auge, da über die neutestamentlichen kaum Streit sein kann. Hier spricht bereits der eigentümliche Doppelcharakter unserer Disciplin stark mit, sofern dieselbe theils den Inhalt des Alten Testamentes ordnet und gruppirt, theils eine Geschichte der israelitischen Religion geben will. Es kommen hier drei Quellen in Frage, die nachchristlich-jüdischen (Talmud, Kabbala), die hellenistischen und die sogenannten „Apokryphen". Will man der Disciplin ausschließlich den letzteren Charakter beilegen,

so ist außer Frage, daß alle diese Quellen mit berücksichtigt werden müssen. Vergegenwärtigen sie freilich nur das Sinken der Religion in Production einer fast nur nachahmenden Literatur, so läßt sich oft gerade aus dem Zersetzungsprocesse einer religiösen Bildung ungemein viel lernen, in unserem Falle um so mehr, als uns diese Schriften den religiösen Zustand Israels im halben Jahrtausend vor Christus (und im ersten christlichen Jahrhundert selbst) vor's Auge führen. Deshalb sind diese Zustände mit vollem Rechte seit einem Jahrzehnt Gegenstand einer erhöhten Aufmerksamkeit seitens der Gelehrten geworden. Will man indeß mit dem Verfasser die Religion Israels nur in ihrer schöpferischen Periode darstellen, dann hat man sicher Recht, mit der Zeit Esra's abzuschneiden, und die Darstellung der Religion aus den Apokryphen und den hellenistischen Quellen lediglich als einen Anhang zu betrachten. Denn auch der Verfasser erkennt, diese ganze Literatur sei als „unentbehrliche Einleitung zur neutestamentlichen Theologie von höchster Bedeutung" (I, 17), obgleich man nicht leugnen kann, daß sie als solche noch immer eine etwas stiefmütterliche Behandlung erfährt. — Auch das dritte Kapitel ist fast ganz diesen Vorfragen gewidmet, indem es „die schriftstellerischen Formen in diesen Quellenschriften" beleuchtet, Lehrrede und Poesie, Mythus und Sage. Diese letztgenannte Erscheinung wird besonders ausführlich erörtert; sie gehört gewiß zu den Punkten, deren sich der Autor gerne entschlagen hätte, wenn nur nicht „leider so vieles Selbstverständliche noch nicht als selbstverständlich betrachtet werden kann" (Vorwort, S. VIII). Bei dieser Nachgiebigkeit kann es nicht Wunder nehmen, daß der für unsere Disciplin wichtige Punkt, wie und inwieweit aus Mythus und Sage Stoff für die Darstellung der Religion als solcher gewonnen werden könne, stärker zurücktritt, als es für den Plan des Ganzen nothwendig ist. Im Grunde gehört die gegebene Darstellung in eine Einleitung zur Geschichte Israels überhaupt, wie sie ja im Werke Ewalds eine der glänzendsten Partieen der Einleitung bildet.

Im zweiten Abschnitte der Einleitung werden einige religionsphilosophische Auffassungen des Alten Testamentes, namentlich aus der Hegel'schen Schule, beurtheilt, dann das Grundprincip, endlich

Methode und Eintheilung der alttestamentlichen Theologie erörtert. Was den ersten Punkt betrifft, so können wir auch hier unsere volle Beistimmung geben; einzelne Sätze sind überaus schlagend. Referent würde sich selbst widersprechen, wollte er die Bedeutung dieser religionsphilosophischen Ansichten für die Geschichte der Theologie in Abrede stellen. Allein in den beiden letzten Decennien hat ihr Verbreitungskreis sich ungemein geschmälert, und einem Werke, das in das volle Leben der Gegenwart eintritt, ist es sicher erlaubt, sich in diesen Auseinandersetzungen zu beschränken; ganz anders war es zu der Zeit, als Oehler seine Prolegomena schrieb, als Hävernick seine Vorlesungen hielt. Die Neigung des speculativen Idealismus, große geschichtliche Erscheinungen in abgerundete Formeln zusammenzufassen, d. h. der logisch-constructive Geschichtspragmatismus hat trotz allen Aufwandes von Geist doch Bankerott gemacht, und der historische Realismus nimmt es mit den Thatsachen unendlich genauer. Angesichts der heutigen Religionswissenschaft, deren Horizont mächtig gewachsen ist, nehmen sich jene Vergleichungen mit der griechischen und römischen Religion, welche den Kern jener Geschichtsconstructionen bildeten, wie fast spielende, halbdilettantische Versuche aus. Ganz andere Religionen, wie die altbactrische, altindische und die buddhistische, streiten heute mit dem Lichte aus Zion um den Vorrang. In jedem Falle würde sich der Herr Verfasser ein neues Verdienst erwerben, wollte er durch Bezugnahme auf die Resultate und Aufgaben der neueren Religionswissenschaft jene Darlegungen ergänzen oder ersetzen. Denn es ist unzweifelhaft wichtiger, daß eine Geschichte der Religion Israels mit der Gesamtgeschichte der Religion starke Fühlung behalte, als mit den Reflexionen der Religionsphilosophen. — Auch auf die positive Darlegung hat jene ausführliche Polemik Einfluß gehabt. Der Verfasser scheidet das Princip der Religion Israels in ein formales und materiales — eine Trennung, die der Tradition der evangelischen Dogmatik wol nicht mit Glück nachgeahmt ist, so wahr und schön auch das hier Entwickelte ist. Das formale Princip soll das der Offenbarung sein durch Männer, die durch Gottes Gnade den erlösenden Gotteswillen ursprünglich verstanden; das materiale ist das Heil als Mittheilung des göttlichen voll-

kommenen Lebens als eines erlösenden und versöhnenden an eine irdische Ordnung des Lebens. Soll „das Princip“ kurz angeben, was diese Religion von anderen specifisch unterscheidet, so dürften doch wol andere Erwägungen bestimmterer Art hinzutreten müssen. Denn „Offenbarung“ wollten auch die Priester anderer Völker empfangen haben, den wahren Gotteswillen will auch Zarathustra, wollen die alten Rischi's (der Veden) verkünden. Und nicht minder sucht schier jede Religion nach Heil, das nur in göttlicher Gabe gefunden wird, in Versöhnung Gottes und in der Erlösung von Schuld und Uebel. Als Mittel dazu werden Opfer und Gebete hier wie dort gefordert. Selbst ein sehr bedeutender Fonds von sittlicher Erkenntnis wird dort gefunden, man denke nur an die fünf Gathas des Zarathustra, an das buddhistische Tripitaka, an das ägyptische Todtenbuch. Und bestimmt man mit unserem Verfasser das Wesen der Offenbarung (I, 65): „Alles schöpferische ursprüngliche geistige Leben wurzelt in dem Geheimnisse göttlicher Schöpfermacht, in der Mittheilung des Geistes an solche Glieder der Menschheit, welche begnadigt sind, ihren Brüdern Dolmetscher des himmlischen Lebens zu sein“, — so fühlt man sich aus bloßem Gerechtigkeitssinn bewogen, Augustins und anderer Väter Wort ernstlich zu beherzigen, daß bedeutende Spuren des Christlichen sich auch bei den Heiden fänden [a]). Hier harren noch schwierige Aufgaben ihrer Lösung, und alles dies in das „Heidentum“ zu verweisen, wäre zwar naiv, aber weder wissenschaftlich noch genau, und unser Verfasser ist sicherlich sehr weit davon entfernt. Wir schließen hier eine Bemerkung an, welche gleichfalls den Verfasser nicht trifft, aber seine Darlegungen ergänzt. Die wissenschaftliche Aufgabe geht ja nicht nur dahin, die Thatsachen völlig unbefangen zu ermitteln, sondern sie auch in ihrem objectiven Zusammenhange und vor allem in ihrem Ursprunge zu begreifen. Früherhin war man schnell bei der Hand, diesen Ursprung sofort allein in Gott zu suchen, wodurch denn freilich auch jener Zusammenhang des Geschehens übel fortkam. Noch heute wird

---

a) Vgl. Augustin, Retract. I, 13; De Baptismo VI, c. 44. Clem. Alex. Strom. I, 5, 28; VI, 5, 42 und öfter.

dies für fromm und des Theologen wahrhaft würdig gehalten. Diese Verfahrungsweise, die sich viel Nachdenken und Forschung erspart, tritt dann der Forderung scharf entgegen, daß man die einzelne Religion aus „natürlichen" Ursachen, vor allem psychologisch erkläre. Für's Heidentum läßt man sie gelten, für's Judentum weist man sie entschieden ab. Man läßt sich dadurch irre führen, daß häufig mit dieser Forderung eine Leugnung alles göttlichen Offenbarens verbunden ist. Aber ist diese Verbindung nothwendig? Wird es nicht ungleich frömmer und darum auch theologischer sein, wenn man alle die natürlichen Media aufsucht, nicht als leere Menschenfündlein, wol aber als die zarten, nur dem geschärften Auge des erkenntnisdurstigen Forschers sichtbaren Fäden, an denen der ewige Gott der Weisheit und der Ordnung seine Erwählten geleitet hat? Heißt dies nicht recht eigentlich, die Wege Gottes verstehen? Ist denn das Dunkle und Unbegreifliche nur das rechte Kennzeichen des sich offenbarenden Gottes? Ist es denn fromm, nur in der Incongruenz von erkennbarer Ursache und Wirkung den Finger Gottes zu sehen? Keine Gefahr, es bleibt dem ehrlichen Forscher noch genug übrig, wo sein suchender Scharfblick stumpf wird und Verborgenes verhüllt bleibt. In dieser, wie uns scheint, allein richtigen Beleuchtung hört aber jene Forderung sofort auf, untheologisch zu sein und wird recht eigentlich zur theologischen Aufgabe. Das apostolische Wort: „Alles ist euer!" bewährt sich hier auf's treffendste, und demnach dürfen wir getrost in die Mitarbeit mit jenen Forschern eintreten, welche jede vorschnelle Berufung auf eine höchste unbegreiflich waltende Ursache abweisen, nur daß ihr heureka sich bei uns in eine tiefbegründete Bewunderung der Wege Gottes wandelt. — Zu dem, was der Verfasser (I, 68 ff.) über „Altes und Neues" Testament sagt, ließe sich noch manches bemerken. Ueberhaupt dünkt uns, diese Art der Vergleichung würde besser in eine Gegenüberstellung von Judentum und Christentum übertragen. Jenes soll die Religion des werdenden, dieses die des erschienenen Heiles sein. Erinnern wir uns, daß auch im Alten Testament wirkliches Heilsgut vorhanden war, wie die Eingangsworte des Dekalogs sattsam bezeugen, wirkliche Sündenvergebung, und daß im Christentum doch auch der

Hoffnung noch ein starkes Stück zufällt, so fühlt man das Mißliche jenes Gegensatzes, zumal ja das Centrum der alttestamentlichen Hoffnung, Verwirklichung eines wahren Gottesreiches mit einer rechten Gemeinde, auch für die christliche Zeit zukünftig und Gegenstand gläubiger Erwartung ist, und da die Erscheinung des herrlichen Davididen ihre volle Parallele erst im Kommen des verklärten Christus findet.

Früher hat man den Inhalt des Alten Testamentes rein systematisch dargestellt, in der Voraussetzung, daß die göttliche Offenbarung keine Veränderung, also auch keine Geschichte haben könne. Selbst die kirchlich-orthodoxe Vorstellung von dem Verhältnisse des Christentums zum Judentum berichtigt diesen Wahn; bei unserem Verfasser kann derselbe nicht in Frage kommen. Wol aber kann jene Form ernstlich in Erwägung gezogen werden aus dem Gesichtspunkte, daß unsere heutigen kanonischen Quellen in der That ein sehr harmonisches Religionsbild darbieten, wo sie sich über den Inhalt des Glaubens näher aussprechen. Die Unterschiede sind nicht bedeutend und betreffen nirgend Hauptfragen. Gleichwol wissen wir, zumal mit Hülfe der geschichtlichen Bücher, viel von einer wirklichen Entwickelung der Religion Israels, nicht nur in Bezug auf ihre Hauptvertreter und Führer, sondern fast mehr noch in Hinsicht auf das Glaubensleben des Volkes. Dieses Dilemma hat der Herr Verfasser nun so zu lösen gesucht, daß er drei Perioden unterscheidet: den Mosaismus (bis zum Sinken der getrennten Reiche, also etwa bis 800), den Prophetismus bis zum Auftreten Esra's (459 v. Ch.), und den Levitismus, von Esra bis zum Priesterstaate der Hasmonäer (459—105 v. Chr.), der fast nur wie ein Anhang betrachtet wird. So richtig ohne Zweifel der Scheidepunkt zwischen der zweiten und dritten Periode gewählt ist, so dürfte die letztere doch besser bis zum Untergange des jüdischen Staates (70 n. Chr.) ausgedehnt werden, um das Bild vollständig zu machen. Auch wollen wir an der Bezeichnung der dritten Periode nicht mäkeln, etwa unter dem Hinweise, daß die „Leviten" und Priester keineswegs die Signatur der Religion bestimmen, sondern nur die an keine Abkunft gebundene Schriftgelehrsamkeit. Auch rügen wir nicht den Namen der zweiten Periode,

im Hinblick darauf, daß ja Moses und Samuel, die bedeutendsten Persönlichkeiten der ersten Periode, durchaus prophetischen Charakter haben, da ja überhaupt auf naturwüchsig semitischem Boden nur der Prophet eine religiöse Macht repräsentirt, ungleich weniger der Priester. Beweis dafür ist, daß in der ersten Periode der Darlegung des Prophetismus eine bedeutende Stelle eingeräumt ist (I, 147 bis 180), freilich ergänzt durch die weitere Darstellung (II, 20—66) im zweiten Theile. Denn alle solche kurzen Titel haben immer etwas Einseitiges, während zugleich die Kürze der Bezeichnung ungemein viel Vortheile bringt. Und sicherlich ist in der ersten Periode das, was den Kern der höheren Religionsanschauung ausmacht, ein Werk des Moses, mithin die Bezeichnung „Mosaismus" nicht eben zu verwerfen. Gerade hier zeigt sich jedoch das Verführerische solcher Namen. Denn nur zu leicht denkt man dabei an alles das, was die jüdische Ueberlieferung als eigenstes Werk des Moses auffaßt, und zieht es mit in die Darstellung. Man übersieht, daß jene Ueberlieferung das mosaische Gut im Einklange, nicht im Unterschiede mit der religiösen Gegenwart darstellen will, daß mithin durch die Verwerthung der Hauptmasse des Pentateuch für jene historische Periode des „Mosaismus" die Unterscheidung von der zweiten Periode einen bedeutenden Stoß erhält. Ich fürchte, der Herr Verfasser hat doch zu viel Stoff dem „Mosaismus" zugewiesen. Schwerlich läßt sich sagen, daß dieselbe in der ersten Königszeit zur vollen Auswirkung gelangte. Was wir nämlich von dem Opferwesen unter den ersten Königen wissen, zeigt doch in ganz überwiegendem Maße Differenzen von der pentateuchischen Opfertorah. Freilich sind der Andeutungen über die Opfer nicht viele; aber der Herr Verfasser wird den Schluß Hengstenbergs und anderer nicht zulassen, jene Differenzen seien eben Ausnahmen, oder aber dieselben fortinterpretiren wollen. Ueber den Antheil der Priester an den Opfern haben wir nur eine einzige, freilich sehr ausdrückliche Erklärung (1 Sam. 2, 13. 14), daß diese Sitte ein „Recht in ganz Israel" gewesen sei. Und doch weicht sie ab von der Opfertorah im Pentateuch. Daß nun alle anderen Bräuche mit derselben übereingestimmt hätten, ist sicherlich nicht anzunehmen. Jene abgerundeten Satzungen haben sich viel wahrscheinlicher (nicht

in Schilo, sondern) erst im Tempel zu Jerusalem so herausgebildet bei einer größeren Centralisation des Cultus. Demgemäß müssen wir den Mosaismus, sobald wir dabei an den Hauptinhalt des Pentateuch denken, weniger als die erste historische Periode, sondern als eine besondere Form der Religion Israels auffassen, als den Cultus, der gerade in den Zeiten des Prophetismus eine reichere Entwickelung, und erst in der dritten Periode seine vollendete Darstellung empfängt. Damit aber entgeht dem historischen „Mosaismus“ eine specifische Eigentümlichkeit; er wird so zu sagen dadurch mehr prophetisch. Dagegen erhält er um so bestimmter nach allen Seiten hin den Typus des Werdenden, des sich Entwickelnden. Und hiernach fragt sich, ob es nicht angemessen sei, die mehr systematische Form der Religionsdarstellung, deren Hauptmasse der Verfasser dem ersten Theile zuweist, in die zweite Periode zu übertragen. Denn hier finden wir volles klares Bewußtsein, hier sind die wichtigsten Fragen gelöst, hier breitet sich der specifische Geist der israelitischen Religion über alle Gebiete des Glaubens und Lebens aus und wird zur umfassenden Weltanschauung.

Unser Verfasser faßt Samuels Zeit als eine reformirende in weitem Umfange. „Wollten wir also“, sagt er I, 77, „uns rein an die Entstehungszeit unserer Quellenschriften haltend, den weitaus größten und reichsten Theil des Religionslebens in Israel der Zeit nach Samuel zuweisen, so würden wir sicher dem größten Manne in Israel und der größten Zeit dieses Volkes Unrecht thun.“ Uns dünkt, hierin wird auf die Schultern Samuels doch eine zu große Last gelegt; dieser Grad von religiöser Bedeutung läßt sich schwerlich rechtfertigen, man müßte denn jene „Propheten“, als deren Mittelpunkt er dasteht, bereits mit dem königlichen Glanze eines Jesaias bekleiden. In der Darstellung, welche der Herr Verfasser von dem Beginn des Prophetismus gibt, scheint doch Manches aus späterer Zeit mit aufgenommen. Würde derselbe seinem sehr richtigen Satze, der wahre Prophetismus habe sich aus der volkstümlichen niederen Mantik der semitischen Stämme entwickelt (wobei natürlich Samuel ein hohes Verdienst zukommt), eine größere Tragweite geben, sicherlich würde die Darstellung treuer werden. Und daß die Entstehung des Königtums an sich nicht von bedeutendem

Einflusse auf die religiöse Entwickelung des Volkes gewesen sei, leuchtet auch in unserem Buche, trotz einzelner Wendungen, die anders zu lauten scheinen, sichtlich hindurch. Man erwäge ferner, daß Nathan zur Frage, betreffend den Tempelbau, eine schwankende Stellung einnahm.

Die zweite Periode soll mit dem Jahre 800 beginnen, oder besser 850, da auch Joel mit hineinfällt. Ganz gewiß, daß von hier ab uns eine Reihe von Propheten entgegentritt, deren leuchtende Selbstzeugnisse heute noch in unseren Händen sind. Ist dies günstige Geschick, wenn man so will, wirklich zum Eintheilungsgrunde für eine neue Hauptperiode der religiösen Entwickelung Israels ausreichend? Verräth sich nicht gerade in der Geschichtsbetrachtung, wie sie beim zweiten, ja auch schon beim ersten Erzähler der Ur- und Vorgeschichte des Volkes (Elohist und Jehovist) uns entgegentritt, eine tiefgehende Aehnlichkeit mit der bei den Propheten herrschenden Anschauung? Wo wir eine neue Epoche beginnen sollen, da verlangen wir auch epochemachende Ereignisse. Und wo könnten wir diese eher finden als in der Entwickelung des Gottesbegriffes selbst? Sehr richtig bemerkt der Herr Verfasser, daß die Idee der Einzigkeit Jahve's als alleiniger Gottheit, der gegenüber alle übrigen Götter nur „Nichtigkeiten" (elilim) sind, sich in dem gesamten religiösen Bewußtsein erst sehr allmählich Bahn brach. Die Verehrung Jahve's konnte einen mächtigen Aufschwung nehmen, ehe sich die Stellung derselben im religiösen Bewußtsein zu der ausschließenden, jede andere Gottheit schlechthin negirenden erhob, die wir mit kräftigster Ueberzeugung in den großen Propheten des achten Jahrhunderts finden. Jene relative Unklarheit im religiösen Bewußtsein mußte schwinden, sobald überhaupt die Verehrung Jahve's als des höchsten Gottes in Gefahr gerieth. Das war der Fall unter Ahab und Isabel, als der phönizische Baal Jahve geradezu verdrängen sollte. Allein dieser Versuch wäre kaum möglich gewesen, wenn nicht diese Depravation in dem jahvistischen Stiercult seit Jerobeam eine Art Vorläufer gehabt hätte. Daß die Absicht dieses Fürsten, die Wallfahrten des Volkes von Jerusalem ab- und nach Bethel und Dan hinzulenken, gelingen konnte, zeugt für eine große Unklarheit im

Bewußtsein des Volkes, aber auch für die bedeutende Anziehung, welche bereits der prächtige Tempel Jahve's in Jerusalem auf das Volk ausgeübt hatte. Gleichwol errichtet Salomo selbst Altäre dem Kamos und Milcom und den Göttern von Sidon, ein deutliches Zeichen, wie wenig bei ihm jene exclusive Hoheit Jahve's Wurzel gefaßt hatte. Und die Opposition gegen diesen Schritt, seitens eines Ahia von Schilo (1 Kön. 11, 11. 33), erscheint selbst in dem stark prophetisch urtheilenden Königsbuche dürftig genug. Einerseits der neue Tempelcultus in Jerusalem, andererseits die öffentliche Förderung von Culten anderer Götter durch Salomo, sowie die feierliche Legalisirung des bildlichen Jahvedienstes durch Jerobeam, — diese Momente in ihrer sich widersprechenden Wirkung sind ohne Frage die treibenden Kräfte gewesen, welche das prophetische Thun mächtig erregten und zu einer neuen klareren Entwickelung der Jahvevorstellung außerordentlich beitrugen. Daß nun in dieser schweren Krise die Religion Israels nicht ihrer Auflösung entgegengieng, sondern im Gegentheil sich erst in ihrer ganzen Größe und wunderbaren Hoheit zu entfalten begann, das war das Werk Gottes, dessen Geist jene Zeugen der Wahrheit rief und erfüllte. Nicht darf man auch leugnen, daß die Trennung der Reiche jenem Processe sehr förderlich war. Und ich glaube auch, daß die nähere Ausarbeitung der Opferrituals durch die Jahvepriester, in welchem ja die Ablehnung des Heidnischen deutlich zu Tage tritt und gleichsam die stille Triebkraft bildet, erst seit dieser Zeit recht in Fluß gekommen ist. Erst jetzt konnte das Wirken der Propheten ihre Richtung auf das Volk selbst (nicht bloß auf die Fürsten) nehmen, wodurch sich ja gerade die spätere Prophetie von ihren mehr elementaren Anfängen unterscheidet, als das Zusammenströmen des Volks zu Jerusalem bei den Wallfahrten ganz von selbst zu Ansprachen an dasselbe einlud. Jene entscheidenden Instanzen fallen aber in die Zeit von 1004 bis 970, so daß wir als Grenzscheide der beiden Perioden in runder Zahl 1000 v. Chr. setzen können. Freilich macht diese Theilung es um so dringender nothwendig, unserem obigen Vorschlage, betreffend die Darstellung des eigentlichen religiösen Glaubensinhaltes, nachzukommen, einem Vorschlage, zu dem wir, wie vorhin gezeigt, von ganz anderen Er-

wägungen aus, namentlich auf Anlaß der Inconvienzen gelangten, welche die vorliegende Theilung mit sich bringt.

Doch liegt es uns nun ob, von der Art und Weise Rechenschaft zu geben, wie die reiche Fülle des Stoffes näher auseinandergelegt wird. Diese drei Perioden zerfallen jede in zwei Unterabtheilungen, von denen die erste „die religiösen Grundthatsachen“ oder eigentlich genauer die Religion in ihrer Entwickelung, in ihrem Werden darstellt; die zweite „die religiösen und sittlichen Anschauungen“ oder (in der dritten Periode) „besondere sittlich-religiöse Richtungen“. Jener wäre also mehr geschichtlich, dieser mehr systematisirend. Gleichwol brauchen wir nur jene Ueberschrift der zweiten Theilung der dritten Periode mit dem Inhalte der ersten zu vergleichen, welcher theils den „religiösen Grundcharakter“ (Kap. 60), theils „besondere religiöse Erscheinungen und Einrichtungen“ bespricht, so sehen wir augenscheinlich, daß der Gesamtcharakter der dritten Periode historische Entwickelung verräth, d. h. der methodische Unterschied dieser Zweitheilung wird hier hinfällig. Und daß die sehr ausführliche systematische Darstellung des „Mosaismus“ in den engen geschichtlichen Rahmen, der zuerst gezeichnet wird, nicht wohl und leicht hineinpasse, daß vielmehr viel Stoff aus dieser Periode in die folgende hineingehöre, darauf ist schon früher hingedeutet worden.

Nachdem der Herr Verfasser in Kap. 8 eine Uebersicht der Quellen gegeben hat, aus denen man die Kunde von der ersten Periode zu schöpfen habe (mithin meist Ergebnisse seiner Compositionskritik, auf die wir uns indeß hier nicht näher einlassen können), zeichnet er zuerst „die religiöse Entwickelungsgeschichte“ des Mosaismus. Wir stehen nicht an, diesen Abschnitt für einen der schwierigsten, aber auch der glänzendsten zu erklären, in welchem sich die vorzügliche Begabung des Verfassers für religionsgeschichtliche Forschung überaus klar documentirt. Eine Fülle landläufiger Irrtümer schwindet sofort vor dem scharfen, tief eindringenden Auge; schwierige Probleme lösen sich leicht durch richtige Unterscheidungen und geistvolle Combinationen. Und fast bedauern wir es, daß der Verfasser gerade hier eine fast lehrbuchartige Kürze und Präcision sich zur Aufgabe gemacht zu haben scheint, der wir in vielen anderen

Theilen des reichhaltigen Buches nicht begegnen. — Der Verfasser zeichnet nämlich zunächst den semitischen Typus und entwirft dann aus den vorhandenen Resten ein Bild der semitischen Religion. In beiden Fällen wäre es sehr dankenswerth gewesen, wenn dieser Zeichnung das Wesen des arischen Geistes, besonders nach der religiösen Seite hin, weniger kurz, als es hier geschieht, gegenübergestellt wäre. Denn die Erkenntnis einer Eigentümlichkeit wird doch nur durch Vergleichung mit Verwandtem richtig gewonnen. Jene Erörterung kommt zu dem richtigen Schlusse, daß „von irgend welchen Vorbedingungen, aus denen die Religion des geistigen Bundesgottes in Israel sich natürlich, d. h. als uns erkennbare geschichtliche Nothwendigkeit ergäbe, nicht geredet werden könne“. In der That stellt sich ja auch auf lange Zeit die Masse des Volkes als überwiegend ethnisch bestimmt dar, und die Entwickelung der Religion ist ein steter Kampf, aber mit steigendem Erfolge, gegen diese ethnische Richtung seitens der höheren Glaubenserkenntnisse, welche durch diese stete Reibung zu immer consequenterer reiferer Ausbildung sollicitirt werden. Auf Grund dieser Beobachtung haben manche Forscher erklärt, daß demnach der eigentliche Volksglaube in Israel bis nahe an's assyrische Exil hinan reines Heidentum gewesen sei. Der weitere Schluß, daß auch die prophetischen Männer, welche das Alte Testament anführt, im ganzen diesem Glauben gehuldigt hätten, ist nicht nur ein Fehlschluß, sondern widerstrebt auch aller geschichtlichen Erfahrung, soweit es lebenskräftige Religionen betrifft. Aber auch in ersterer Beziehung ist und wird mit vollem Rechte darauf hingewiesen, daß das ethnische Princip im Volksglauben fast von Anfang an als ein irgendwie gebundenes erscheint, welches sich unfähig erweist, selbständige religiöse Gestalten zu reproduciren; vielmehr gewahren wir überall nur ein Fortwuchern des altsemitischen Paganismus, genährt durch Anlehnung an bestimmtere Cultusweisen der umgebenden Völker. Sprengt das ethnische Element hie und da seine Fesseln, so erscheint dies nicht unrichtig, wenn auch nicht ausreichend, dem Auge des rückblickenden Hebräers als „Abfall“ von Jahve, und jenes stärkere Wuchern des paganischen Wesens erscheint ihm ausschließlich als einfache Adoption des fremden Cultus, weil es durch denselben ge-

stützt wurde. Diese Bemerkungen fügen sich von selbst in die treffliche Darlegung I, 114 ff. ein, in welcher „die angeblichen Spuren des Polytheismus und Abgötterei vor Moses“ sehr einsichtig beleuchtet werden. — Aus der Genesis gewinnt der Verfasser ein Totalbild der religiös-sittlichen Zustände. Daraus ergibt sich, daß solche Anschauungen bereits im Volke vorhanden gewesen seien, ohne daß man deshalb allen geschichtlichen Einzelnheiten folgen könne. Und zwar constatirt er, daß schon früh ein Bruch zwischen einer höheren Richtung und dem Principe der Naturreligion stattgefunden haben müsse, — ein Act der „weltlenkenden Gottesgnade“, durch welche jeder Schritt in der progressiven Entwickelung bedingt und gesetzt wurde. Weiter aber, in der Persönlichkeit Abrahams (deren wirkliche Existenz ihm zweifelhaft ist) diesen Bruch ursprünglich vollzogen zu denken, will der Herr Verfasser nicht gehen. Referent würde diesen Schritt thun, da ihm die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Existenz Abrams zu sprechen scheint, soweit sich überhaupt dergleichen noch heute constatiren läßt, und zwar aus rein historischen Gründen. Nun aber verlangt das Gesetz der Induction, daß jener Bruch im semitischen Bewußtsein sich nicht in einem Theile semitischer Abkömmlinge vollzogen habe, ohne durch eine irgendwie prophetisch begeisterte Persönlichkeit. Somit wird die hebräische Sage, welche in Abram den ersten Gründer nicht nur der Nation, sondern auch seiner religiösen Eigentümlichkeit sieht, als überaus wahrscheinlich zu bejahen sein. Und zwar dürfte sich diese neue Erkenntnis, die seinem Geiste aufgieng, dahin bestimmen lassen, daß Abram allein in der engsten unmittelbaren Beziehung auf den höchsten Gott das religiöse Heil erkannte.

Einen tiefer greifenden Einfluß übte Moses. Während der Verfasser die Möglichkeit zugibt, daß Aegyptisches auf ihn eingewirkt habe, beschränkt er dasselbe doch nur auf „Symbole und Einrichtungen“ oder vielmehr deren äußere Gestalt, und weist ganz richtig die Ansicht ab, als ob die ägyptische Weisheit die Hauptquelle des Mosaismus gewesen. Ob nicht Moses auch in der ägyptischen Fixirung von sittlichen, religiösen, polizeilichen Gesetzen viel Bedeutendes und Nachahmungswerthes gefunden, dies wäre vielleicht näher zu erwägen gewesen; überhaupt würde der Leser

en Dank für das Gegebene steigern, hätte der Verfasser noch kurze Skizze des ägyptischen Glaubens hinzugefügt. Als Grund-anke des Moses wird hingestellt, „daß ein Volk des Heils her-ellt werde in der heillosen Völkerwelt“. Ob der Begriff des les hinlänglich scharf, inhaltlich bestimmt oder durch die Urkunden ist an die Hand gegeben sei, ob die Rücksicht auf die „heillose lkerwelt“ schon hier vorgewaltet habe, ob die Vorstellungen „des ösenden und versöhnenden Lebens“ den Mosaismus deutlich cha-terisiren, könnte gefragt werden, während der concreteren Aus-)rung S. 131 ff. die volle Zustimmung nicht fehlen wird. cht wenige Leser dürften es dem Referenten nachempfinden, wie l präciser und farbenreicher das Bild ausgefallen wäre, hätte hier noch mehr Stoffliches dargeboten. Weil aber der Ver-ser das Letztere besonderer Darstellung vorbehielt, so bewegen wir s hier vielfach in Allgemeinheiten, deren superlativischer Typus e und da mit der präcisen Schärfe in Darlegung kritisch-exegetischer rgebnisse eigentümlich contrastirt. Und es schadet eben nicht, wenn ir auch auf die Frage, ob der große Gedanke des Moses eine orübergehende „Verwirklichung“ gefunden habe, aus Quellenmangel ine runde Antwort erhalten. Denn daß die „religiösen Kräfte ur Zeit Samuels“ durch jenen zugestandenermaßen ephemeren lufschwung des religiösen Bewußtseins im Volke erklärt werden önnen, wird Manchem zu kühn dünken. Daß der religiöse Glaube des roßen Propheten überhaupt zündete, wenn auch nur in engem Kreise, as genügt völlig, um die spätere Entwickelung zu erklären, ist iberdies durch Stellen wie Num. 11, 25 angedeutet. Und ob Moses wirklich seinen Gedanken eben nur als „gesetzliche Form“ verwirklicht sehen wollte, wäre gerade nach den kritischen Voraus-setzungen des Autors wohl noch besonders zu erhärten gewesen. — Durch die trüben Richterzeiten wird der Faden der Geschichte schnell zu Samuel geführt. Sein Verdienst soll es gewesen sein, daß der Gedanke des Moses „nicht bloß als Form ausgeprägt sei, sondern lebendig als Geist, der sich an dem Geist der Prophetie nähre“. Dafür verweist der Verfasser auf die Volkseinheit, dargestellt in einem Königtum (wogegen man auf das Sträuben Samuels, einen

König zu wählen, hinweisen könnte, das der Verfasser indes nach Bd. II, S. 70 als spätere Färbung der Geschichte betrachtet) und auf die Hebung des Prophetenstandes. Ihm ist für diese Zeit die Grundschrift des Pentateuch ebenso Zeichen wie Quelle des religiösen Zustandes. — Trefflich ist das Bild der Sittlichkeit dieses Zeitraumes S. 146 f. gezeichnet, wenn auch in knapper Kürze. Vermißt haben wir ein sehr wesentliches Moment für diese geschichtliche Skizze, eine sorgfältige Ermittelung des wirklichen Volksglaubens, wofür das bekannte Werk von Abr. Künen (De Godsdienst van Israel) mit großem Scharfsinn reiche Ergänzungen darbietet.

Die zweite Gruppe schildert nur „religiöse Gestalten dieser Zeit", zunächst den Propheten, dann „Nasiräer, Leviten und Priester", endlich den theokratischen König. Daß hinsichtlich des ersten Punktes manches vorgegriffen ist (wie denn auch das Verhältnis von Weißagung und Wahrsagung hier in seinen Grundzügen, im zweiten Bande, S. 60 ff., in concreter Weise zur Darstellung kommt) oder mindestens besser später erörtert wäre, haben wir schon angedeutet. Und so gewiß der Verfasser mit uns übereinstimmt, daß eine eigentliche Durchführung priesterlicher Ordnung sich wol erst an das Centralheiligtum in Jerusalem anschloß, so entschieden richtig aber die Wahl Levi's zum priesterlichen Stamme viel höher hinauf zu datiren ist, so dünkt uns, wäre die Gesamtdarstellung dieser Verhältnisse wol besser auch erst später zu geben. Nicht minder hätte über die allmähliche Entwickelung dieser Priesterclasse noch manches beigebracht werden können im Anschlusse an Grafs Forschungen, die freilich der Limitation bedürfen. Wir erwähnen dies nur, um in der Sache selbst zu der lichtvollen und feinen Darlegung des Gegenstandes unsere fast ungetheilte Zustimmung auszusprechen, welche dem so unendlich oft dargestellten Thema hie und da noch neue Seiten abgewinnt. Das Gleiche ist der Fall bei dem Kapitel vom theokratischen Könige. Trefflich ist die Geschichte der heiligen Orte; auch was er über die Entwickelung zeugt von Zeiten, der Feste, der heiligen Handlungen beibringt, der heiligen gründlichsten Studien und einsichtigem Urtheil, wenn-

gleich hier das Systematische vor dem Geschichtlichen zu überwiegen beginnt.

Der zweite Haupttheil legt die religiösen und sittlichen Anschauungen dieser ersten Periode dar. Sie gruppiren sich in den Voraussetzungen des Heils, theils in der Lehre von Gott und Welt, theils in der Lehre vom Menschen und der Sünde, in der Gegenwart und in der Zukunft des Heils, — in der That ein außerordentlich reiches Gebiet. Schon die Darlegung der Einheit Gottes in Kap. 19 enthält sehr viel Treffendes und Wahres. Der Verfasser betont energisch, daß der Monotheismus eine große religiöse Lebendigkeit und Tiefe entfalten könne, selbst wenn er neben dem Einen Gotte noch die Existenz anderer Götter nicht in Zweifel zieht. Man ist ja seit den Zeiten des Deismus gewöhnt, überall da schon auf „Polytheismus" hin zu erkennen und denselben zu wittern, wo die religiöse Erkenntnis noch nicht bis zur absoluten Einzigkeit Jahve's vorgedrungen war. Für die weniger kundigen Leser dürfte indes die deutlichere Hervorhebung einiger Unterschiede nothwendig gewesen sein. Damit daß Jahve als der alleinige Gott Israels erkannt wird, ist noch keine specifische Scheidung von der Vorstellung anderer Nationalgötter gegeben. Es kommt hinzu, daß Jahve in keiner Weise an einen Ort gebunden ist, daß seine Verehrungsstätte, wenn sie Eine ist, von ihm durchaus frei gewählt wurde. Denn der innige Zusammenhang zwischen Land und Gott charakterisirt den Gottesbegriff der Naturreligion. Weiter ist Jahve auch nicht so Gott Israels, daß die Blüte und Machtfülle dieses Volkes den Maßstab und die Grenze enthielte für den Machtbezirk Jahve's. Auch dies wäre ethnisch. Andere Verschiedenheiten ergeben sich aus der Stellung Jahve's zu den anderen Göttern. Diese mögen wol über ihre besonderen Völker herrschen, aber Jahve zeigt sich ihnen überlegen. Erscheint diese Superiorität lediglich als Schlußfolge aus geschichtlichen Begebenheiten, so versiren wir noch völlig im Kreise heidnischer Ideen. Anders, wenn sie zum Princip erhoben wird, und zwar deshalb, weil Jahve nicht nur Gott Israels, sondern auch der Weltgott ist. Die letztere Vorstellung konnte schon sehr früh da sein; in ihrer Anwendung aber auf die Geschicke der ganzen

Menschheit zeigt sie einen großen Fortschritt. Denn das ist di
mächtig Treibende, daß Jahve eben auch geschichtliche höch
Potenz ist, Lenker aller Ereignisse, — eine durchaus specifische An
schauung des höheren Glaubens in Israel. Allein dieser Gla
muß seine Consequenz ausüben nicht nur an den Völkergeschick
sondern auch an dem Ergehen der Einzelnen, zunächst im Vol
Israel. Und hier zeigten sich neue Hindernisse. Mag Jahve auch d
höchste Gott sein, so sind für das religiöse Bewußtsein damit no
nicht göttliche Potenzen ausgeschlossen, denen Verehrung zu widm
räthlich ist, und die nur nicht gegen ihn sind, deren Machtkrei
geringen Umfanges und deren Wirken daher von Jahve gleich
ignorirt wird trotz ihrer relativen Selbständigkeit. Diese Stellun
von Untergöttern wird äußerst schwer beseitigt, sie wird aber je
völlig erweicht und aufgelöst in der Idee der Gottesboten, deren
ganze Selbständigkeit, ja deren Persönlichkeit gleichsam nichts Ander
ist als ein Wort, ein Befehl, eine That Jahve's. Erst wenn d
Auf- und Eintreten so wenig von integrirender Nothwendigkeit un
Zweckmäßigkeit enthält, daß sie für die Vorstellung von Gott
Wirksamkeit auf Erden gänzlich wegfallen (so bei den großen Propheten
ist der Höhepunkt erreicht, und der Monotheismus zeigt sich i
vollster Entfaltung seines Princips. Dann erst sind auch di
Gottheiten der anderen Völker nicht mehr Existenzen, sondern rein
Nichtigkeiten, „Gebilde menschlicher Hand". Wie sehr aber an
der ächt jahvistische Volksglaube dieser Medien noch bedurfte, b
weisen die historischen Bücher. Aber jene beschränkten relative
Untergötter haben ursprünglich ein Recht für den Volksglauben
Gewiß ist Jahve der Gott des Volkes Israel und genießt di
Oberhoheit; aber ist er auch der ausschließliche Gott des Lande
Kanaan? Die neuen Bewohner, überdies in mehreren Gegende
den Kananitern zinspflichtig, mußten es nur selbstverständlich finden
die Ortsgottheiten sich günstig zu stimmen. Daher die Klage des
Richterbuches über den Dienst der „Baalim". Nimmt man dazu
wie wenig lebendiger Zusammenhang unter den israelitischen Volks-
genossen bestand bis zur letzten Zeit Davids, so konnte der Jahvis-
mus nur sehr allmählich hier regenerirend wirken. Auch hier aber

ist an eine Beseitigung Jahve's nicht zu denken; er blieb der Gott der Gesamtheit Israels, beherrschte auch wol ihre Geschicke. Aber in den engen Beziehungen des Privatlebens suchte man gern Zuflucht bei niederen Gottheiten. Und gerade diese Form des gebrochenen Monotheismus blieb die zäheste; sie ist es, gegen die zumeist die großen Propheten vom achten Jahrhundert an das Feuer der Entrüstung und die Pfeile des Spottes senden. Sicherlich ward dieselbe schon früh von den Einsichtigeren verurtheilt, nur daß sie noch wenig der Masse gegenüber ausrichteten. Und neben jenen Localgottheiten, die wol vielfach auf den „Höhen“ kleine Heiligtümer und Altäre hatten, blieben im Volke Reste altsemitischen Glaubens mächtig wie der Dienst der Teraphim, dessen Unvereinbarkeit mit dem Dienst Jahve's erst sehr allmählich eingesehen wurde. Diese verschiedenen Gestaltungen des religiösen Bewußtseins in Israel muß man sich recht lebhaft vorführen, und die Herbeiziehung von Depravationen christlichen Glaubens, wie der Verfasser häufig thut, ist ungemein lehrreich. Eben deshalb wäre größere Klarheit gewonnen worden, wenn derselbe jene Nüancen in ihrer Beziehung zum Naturdienst wie zur reinsten Jahve-Idee genauer dargelegt und besonders ihren religiösen Werth einzeln bestimmter gemessen hätte. Nur auf wenige derselben wird sich das Urtheil I, 263 beziehen lassen: „in jenem Particularismus liege etwas ebenso Berechtigtes wie religiös Bedeutsames“.

In Kap. 20 wird über Gottes Persönlichkeit, Vermenschlichung und Geistigkeit (die Ueberschrift versetzt die beiden letzten Begriffe in Dissonanz mit der Ausführung) gesprochen. Der Herr Verfasser hat hier durch eine Reihe sachlicher und zeitlicher Unterscheidungen die schwebenden Fragen zum Theil so trefflich gelöst, daß das Gebiet des Zweifelhaften sich wesentlich beschränkt findet. Denn des Controversen wird hier noch stets manches übrig bleiben, da es sich fragt, ob viele Ausdrücke von Gott nach dem Sinne der ersten Erzähler symbolisch oder eigentlich zu fassen seien. Das Strittige ist fast nur darauf beschränkt, ob nicht die menschelnden Wendungen im volkstümlichen Erzählungsstoffe ursprünglich (nicht von den Schriftstellern selbst, sondern im Volksmunde) eigentlich gemeint seien.

Und selbst hinsichtlich der Schriftsteller wird man nach einem stringenteren Beweise fragen, der freilich (durch Induction) erst völlig aus den Psalmen und Propheten geführt werden kann, deren Besprechung indes der folgenden Periode zufallen sollte. Ergänzend ließe sich bemerken, daß die Behauptung der „Persönlichkeit“ Gottes nichts weniger als eine Höhe der Anschauung involvirt, sondern aller Religion als solcher eignet, und daß der Gedanke einer bewußt- und willenlosen Naturkraft zwar auf arischem Boden durch Philosophie gewonnen wird, nicht auf semitischem und religiösem. Hier klingt noch leise der jetzt überwundene Gegensatz nach gegen eine Vorstellung, welcher der Begriff der göttlichen Persönlichkeit ein (philosophisch) schwer erreichbarer schien, und welche das eigene Mühen in naiver optischer Täuschung den Propheten des Alten Bundes unterschob. Allein dies wie einiges Andere (z. B. der Wunsch nach etwas schärferer Bestimmung der anthropopathischen Ausdrücke, sowie nach Limitation der Wendung, dieselben enthielten „den edelsten Theil der Aussagen über Gott“ I, 276) gehört doch nur zu den Stellen, wo man eine noch feinere Ciselirung wünschen möchte, und bezeugt indirect, wie glücklich die großen Contouren der Darstellung gelungen seien.

Kap. 21 handelt von der Offenbarung und den Namen Gottes. Daß sich Gott offenbare, ist stete Aussage des Alten Testamentes. Unter den Gottesnamen werden zunächst Elohim und El mit den Combinationen (Eljon, Schaddai) behandelt, dann die Verbindungen mit Israel. In der Deutung des Namens Jahve will der Herr Verfasser die Meinung Ewalds, es sei so viel als „Erhabner, Himmlischer“, merkwürdigerweise als möglich gelten lassen; wahrscheinlicher sei Schraders Vermuthung (der hierin indes Gesenius im Thesaurus folgte, ebenso Künen), es bedeute „den Lebensspender“ und sei eine hiphilische Form. Sehr richtig wird darauf hingedeutet, daß היה nimmermehr auf ein „abstractes Sein“ gehe, sondern schon wegen der fast völligen lautlichen Identität mit חיה, leben, lebendig sein bedeute. Ob nun, dies zugegeben, die Zurückführung auf Qal nicht völlig genüge, ja sich mehr empfehle, verdiente doch nähere Erörterung. Die Herleitung aus Aegypten wird richtig

abgewiesen, aber die Erfindung durch Moses selbst sei weniger wahrscheinlich, sicher indes, daß der Name durch ihn volkstümlich geworden. — In der weiteren Darlegung (Kap. 22) vom Wesen Gottes und seinen Eigenschaften adoptirt der Herr Verfasser im ganzen meine Anschauung von der göttlichen Heiligkeit; gerne hätten wir gesehen, wenn er sich auch über die Punkte näher ausgesprochen hätte, welche Oehler vermißte oder modificirt hat. So trefflich er ferner über Gottes „Gerechtigkeit" redet, so tritt gerade hier die Frage näher, ob diese Eigenschaft nicht ganz überwiegend in der zweiten Periode zu behandeln gewesen wäre, zumal sie, wie sehr treffend gezeigt wird, sich auf Beobachtung der geschichtlichen Führung Gottes auferbaut. In der Darstellung von Gottes Zorn und Eifer könnte man die Unterscheidung beider Aussagen vermissen, sofern „Eifer" sich ebenso auf Erhaltung und Förderung des Eigentums richtet, wie auf Beseitigung der Störungen. Und ich glaube, daß zwar die Gestalt des „Zornes" Jahve in ihrer strengeren Objectivität mehr den älteren Zeiten zufällt, daß aber auch hier, wie bei den meisten Eigenschaften, der eigentliche Mosaismus weniger mitsprechen dürfe, sondern daß die im Pentateuch vorkommenden Aeußerungen dieser Art sehr deutlich die rein prophetische Beleuchtung im engeren Sinne verrathen. — Zu Kap. 23 (Gott und Welt) bleibt wenig zu bemerken; so überzeugend giebt hier der Herr Verfasser die Ergebnisse der bewährten Forschung wieder. Hält er jedoch daran fest, daß die Wocheneintheilung in Gen. 1 schon der Grundschrift angehöre, nicht einer Ueberarbeitung, so deutet dies auf Ablehnung der von Ziegler, Nägelsbach, Schrader und mir getheilten Ansicht hin, trifft sie indes nicht. Wir meinen nur, daß dieser Bericht eine längere, meist mündliche Vorgeschichte habe, und daß die letzte Schicht der Mehrung des Inhaltes eben die Wochentheilung bilde, ohne zu leugnen, daß sie bereits in der Grundschrift, ja vielleicht bei der ersten schriftlichen Conception vorhanden und durch die Nöthigung, den Inhalt näher zu ordnen und abzurunden, hervorgerufen sei. — Die Erörterung über die „Wunder", S. 320 ff., wozu übrigens II, 117 ff. die fast unabtrennbare Ergänzung bildet, verräth von neuem das schöne Talent des Verfassers, sich in die

rein religiöse Vorstellung der Schrift, in ihrer gründlichen Unabhängigkeit von dogmatischen Reflexionen, hineinzuversetzen. Vermißt haben wir die Andeutung der nicht unbedeutenden Spuren einer physischen Naturordnung, welche ja heute das Wunder zum Problem der Theologie macht und schon dort die rein axiomatische Form der ursprünglichen Vorstellung zu modificiren beginnt.

Die Engelvorstellung (Kap. 24) ist nach unserem Verfasser ein altes Erbgut, nicht verdichtet aus der Idee einer „Gottessendung". Gewiß richtig; indes wäre hier ein Beweis vonnöthen, da die semitischen Religionen eigentliche „Gottesboten", die nicht selbst Götter sind, nicht kennen. Berechtigt ist auch die Anknüpfung an die „Elohim" und ihre Combinationen mit den B'ne-Elohim. Daß die letzteren „verbunden" (?) seien mit den „Engeln" „in den uns vorliegenden Denkmälern der mosaischen Religion", wird wol nicht durch die angegebenen Stellen erwiesen, sofern in ihnen von B'ne-Elohim nicht die Rede ist. Ueber die eigentümlich ungleiche Vertheilung der Engel in den historischen Büchern hätten wir gern ein Mehreres vernommen. Und wenn in ihnen, wie der Verfasser mit vollem Rechte bemerkt (I, 333), der Gotteswille das allein Wesentliche ist, so dürfte dadurch „die Wirklichkeit und Persönlichkeit" dieser Erscheinungen doch einige Erschränkung erleiden. Die Nüancen in der Vorstellung sind dem Verfasser nicht entgangen; vielleicht könnten sie noch schärfer hervortreten. Der Engel Gottes ist gefaßt als „Offenbarung des gesamten göttlichen Willens und Wesens". Sieht man die Hauptstellen an, so läßt sich wenig dagegen sagen; aber die Deduction der Vorstellung könnte doch manchen Leser dazu verführen, diese als eine dem israelitischen Glauben nothwendig immanente zu denken, was der Verfasser nicht will und was der sonstigen Idee von Gottes Wirksamkeit widerspricht. Interessant wäre die Beleuchtung der Frage gewesen, ob nicht in dieser ganzen Vorstellung eine gewisse Unkräftigkeit des religiösen Bewußtseins vorliege, Gott als den hoch erhabenen Weltenherrscher und zugleich als den Bundesgott, als die in irdische Verhältnisse mächtig eingreifende Potenz zu denken, — ein Defect, der in bedeutender Steigerung bekanntlich später die Logoslehre Philo's er-

zeugte. Vermissen wird man die Erwähnung der Ansicht von Hofmann und Kurtz, des Ersteren in seiner „Weißagung und Erfüllung“, des Letzteren in dem längeren Aufsatze in Tholucks Liter. Anzeiger 1846 und dann (anderer Art) in seiner „Geschichte des Alten Bundes“, wonach bekanntlich dem „Engel des Herrn“ jene hervorragende Besonderheit nicht zuerkannt wird. — Die Cheruben schlechtweg als „Engelwesen“ zu bezeichnen, ist wol nicht ganz correct. Gegenüber Riehm hält der Verfasser an einer ursprünglichen Mischgestalt von Mensch und Thier fest. Wir fürchten, seine Gründe werden nicht volle Evidenz bringen. Sollte man auf israelitischem Boden wirklich diesen Mischbildungen von Mensch und Thier leichter Heiligkeit beigelegt haben, als der menschlichen Gestalt mit Flügeln, wenn man, wie notorisch, die höheren Wesen nicht anders als in Menschengestalt dachte? Mit Anderen werden die Sphingen in Parallele gestellt; ich entsinne mich keiner verbürgten Abbildung, welche dieselben je geflügelt darstellte. — Bei der Identificirung von Cheruben und Saraphen war Hendewerck (1836 in seiner Habilitationsschrift) zu nennen. Die letzteren combinirt er mit den Geistern (1 Kön. 22), wobei nur freilich der Gedanke an die Absendung eines Saraph als Lügengeistes gewisse Unzuträglichkeiten mit sich führen dürfte.

Ein weiterer Abschnitt bespricht den Menschen und die Sünde. (Nachzutragen zu Kap. 25: A. Hahn, De natura hominis in V. T° obvia, Regim. 1846; entschieden besser als Roos und Beck.) Was der Verfasser hier gibt, ist wieder sehr tüchtig. Gern hätten wir indes präcisere Definitionen gefunden, etwa: Nephesch sei das individuelle Lebensprincip, Ruach das universale, an dem alles Lebendige theilhat, sowie eine Hinweisung auf die sehr bedeutungsvolle Thatsache, daß der Hebräer strebt, das physische und das geistige Leben in Einer ungetheilten Persönlichkeit zu denken, während bekanntlich auf arischem Boden hier der Dualismus (mit ungemein weittragenden Folgerungen) prävalirt. — Etwas weiter greift unsere Abweichung in den Fragen über Tod und ewiges Leben. Henoch und Elias scheinen uns so exceptionelle Erscheinungen zu sein, daß sie die Ableitung einer fundamentalen An-

schauung nicht dulden, und dabei fällt es doch in's Gewicht, daß von diesen nur Todesfreiheit, nicht direct ewiges Leben ausgesagt wird, unangesehen, daß beide Stellen stark das Gewand der Sage tragen. Die „Fähigkeit“ der Todesfreiheit kann nicht auf die „Menschheit, wo sie ihrer Idee entspricht“ (I, 362) ausgedehnt werden, sondern ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes. In der durchgehenden Gesamtanschauung zerrinnt diese „Fähigkeit“ zur abstracten Möglichkeit. Dem Tode unterliegt man als Mensch, dem frühzeitigen, vor Ablauf der gewöhnlichen Lebenszeit eintretenden nur als sündiges Wesen oder vielmehr als Gottloser. Nirgend tritt hervor, daß man das ruhige Abscheiden („alt und lebenssatt“) als Strafe oder Uebel ansah. Sonst indes finden wir auch hier eine Menge Irrtümer berichtigt.

Das Gleiche gilt von dem Abschnitt über die Sünde (wobei wir Umbreits anregendes Büchlein „Ueber die Sünde“ nicht erwähnt sehen). Die Grundauffassung des Sündenfalls ist zweifellos richtig; vergebens hofften wir die Thatsache, daß gerade bei den nächsten Nachbarn der Israeliten, den Phöniken und Aegyptern, die Schlange als freundlicher Hausgenius resp. als Symbol der Macht verehrt wurde, nicht nur leise berührt, sondern stärker verwerthet zu finden. Dann hätte der Verfasser gewiß die etwas künstliche Erklärung vermieden, daß hier das animalische Lebensprincip dem Menschen als Versuchung entgegentrete, als „sinnlich-selbstsüchtig“, während doch gerade die Aneignung eines göttlichen Privilegiums, der sittlichen Weisheit, den Menschen reizt. Ferner wird der Leser gespannt sein, zu erfahren, wie der Verfasser die Vorstellung der „Sünde“ im Alten Testament in ihrem Verhältnisse zur allgemein menschlichen Schwäche (Todesfähigkeit) auffassen würde; leider fehlt die Antwort, bei der recht eigentlich hier die den Reinigungen zu Grunde liegende Vorstellung herbeizuziehen war, da wir doch den „Mosaismus“ dargestellt erhalten. Das Misfallen Gottes mißt auch die „Sünde“. Wird jenes durch habituelle oder zuweilen eintretende, sogar ganz unvermeidliche Leibeszustände erregt, so hängt noch die Vorstellung stark im äußerlichen. Und darin zeigt sich eben die mächtig progressive Natur der Ent-

wickelung des religiösen Bewußtseins, daß jenes Misfallen Gottes sich mehr und mehr auf das rein Sittlich-Religiöse concentrirt, selbst von dem Aeußeren der Handlung als solcher auf die innerste Gesinnung als ihre Quelle. Die Restauration der Torah nach dem Exile hat hier herrliche Blüten der Religion schier zertreten.

Der zweite Abschnitt behandelt die Gegenwart des Heiles und beginnt mit dem „Wesen des Bundes“ und den einzelnen Bundschließungen, woran sich die Entwickelung der Grundidee des mosaischen Bundes schließt, nur daß wir hier über dem fleißigen Sammler und correcten Exegeten den kritischen Historiker zu sehr verschwinden sehen. In dem Kapitel über „Gerechtigkeit, Gnade, Glaube“ fühlt man es leicht, daß der Verfasser sich auf einem gründlich durchforschten Lieblingsgebiete bewegt. Das gesetzliche Material erscheint dann in Kap. 30 ff. zunächst über das Ideal der Sittlichkeit, den Dekalog (dessen Mosaicität doch einer, wenn auch kurzen Begründung bedurfte) und dessen weitere Ausbildungen. (Daß der Verfasser Otto's „Dekalogische Untersuchungen“ in der literarischen Uebersicht ausgelassen hat, nehmen wir ihm gewiß nicht übel; auch Lehnerdts geistvolle Schrift darüber [1841] bietet wenig hierher Gehöriges; dagegen durfte E. Meier über den Dekalog 1846 doch wol nicht fehlen.) Wir enthalten uns kritischer Bemerkungen bei dem sehr controversen Punkte über das „Unheilige in den Naturvorgängen“. Nur dies, daß aus seiner Auffassung nothwendig die Unreinheit jeder Krankheit folge, was mit dem Gesetze nicht stimmt. Der Irrtum, daß der Tod als solcher „ein göttlicher Fluch“ sein soll, wirkte hier verwirrend, da, meiner Ansicht nach, eine Combination von Gen. 3 (selbst jene Deutung zugegeben) mit der Anschauung der Unreinheit im Gesetze nur unter Cautelen zuläßig ist. Um so erfreulicher ist es, vielfach übersehene Wahrheiten über die „Versöhnung“ nach dem Mosaismus zur Geltung gebracht zu sehen. — Der letzte Abschnitt dieser Periode bespricht „die Zukunft des Heiles“. Diese Hoffnung falle schon deshalb in frühe Zeiten, weil jeder Glaube ein Moment desselben in sich trägt. Sehr ausführlich wird nun der Segen Juda's (Gen. 49, 8—13) erörtert, dem Abschlusse nach aus Davids Zeit

stammend. Der Verfasser folgt hier der Anschauung Lands, in der Deutung von Kap. 49, 10 den Rabbinen: שלה sei aus אשר und לה = לו zusammengesetzt und heiße: „bis daß kommt, dem er (der Reichsstab) gebürt", eine Aussichau auf das davidische Königtum. Schwerlich wird hier der Verfasser viel zustimmende Leser finden; auch ist die Ansicht, das Versglied sei Interpretament, zu kurz abgewiesen, sofern recht eigentlich der Bau der Verse darauf hinführen könnte. — In dieselbe Zeit fallen auch die Aussagen der Genesis bei den Erzvätern, ferner 2 Sam. 23, 1—8, Davids Abschiedsworte, und aus etwas späterer Zeit das Protevangelium: „wie der Giftzahn der Schlange die Ferse trifft dessen, der sie zermalmt, so soll die Menschheit unter Schmerz und Schädigung mit der Versuchung ringen" — gewiß eine exegetische Möglichkeit, aber ohne Evidenz. Der Zusatz: „Das Ergebnis soll Sieg sein" fußt auf der Erklärung von שוף conterere. Im Segen Noahs läßt der Verfasser Gott „als Sems Hausgenosse in seiner Mitte wohnen", und findet in der (paronomastisch gar leicht erklärten) Auffassung der appellativen Fassung von שם (an zweiter Stelle) „ein absichtliches Irreführen". In den bekannten Segensprüchen an Abraham wird „mittelbar" der traditionelle Inhalt gefunden. Der Segen Bileams weise auf eine „Heilszukunft Israels im Zusammenhange mit dem davidischen Königshause". Ein Schlußkapitel entwickelt die Hinweisungen auf eine Vollendung, welche in der Geschichte und in den Einrichtungen des Mosaismus liegen, indem hier der Herr Verfasser der Symbolik des Cultus und der Typik freundlich die Hand bietet. —

Um vieles kürzer ist der zweite Band, der die zweite und dritte, also die prophetische und levitische Periode darstellt. Der erste Abschnitt will die „religiösen Grundthatsachen" entwickeln. Und deshalb skizzirt der Verfasser den Gang der äußeren Begebenheiten mit ihrer Wirkung auf die religiöse Stimmung des Volkes. Eine ganz neue Entwickelung des religiösen Bewußtseins selbst tritt uns hier nicht entgegen. Und dies bezeugt auch die Darlegung der religiösen und sittlichen Anschauungen dieser prophetischen Periode, nachdem zuvor Prophet, Priester und König und der leidende

Gottesknecht als die „religiösen Gestalten" besprochen sind. Jene Darlegung erscheint so sehr als Fortsetzung des in der ersten Periode entwickelten Ideenstoffes, daß dem Leser die Nothwendigkeit der Theilung und Abgrenzung schwer zur Ueberzeugung reift. Unterschiede sind da, aber nicht von der Tragweite, um dies Auseinanderlegen des sachlich Verwandten ausgiebig zu rechtfertigen. Wir meinen hiemit keinen Tadel, sondern sehen darin nur eine indirecte Empfehlung unseres früher angedeuteten Dispositionsschema's. Sachlich tritt hier nun die „Zukunft des Heiles" in breiterer Fülle der Darstellung entgegen, wobei schon der Titel den alten Irrtum abwehrt, als handle es sich bei der messianischen Hoffnung lediglich oder vorzugsweise um immer speciellere Mittheilungen über den Messias. Bei den „Voraussetzungen" des Heils wird die Vorstellung des Satan beleuchtet; gern hätte hier der Referent ein Urtheil des kundigen Verfassers vernommen über die Beziehung desselben zu verwandten Erscheinungen, vollends der Nachbarschaft, z. B. des ägyptischen Set-Typhon. — Hinsichtlich des Uebrigen müssen wir uns, um den Leser nicht zu ermüden, der Berichterstattung wie aller kritischen Bemerkungen enthalten, obgleich auch hier der religiöse Tact, die historische Einsicht und die exegetische Tüchtigkeit des Verfassers ein reiches Feld bester Bewährung gefunden haben.

Auf die abschließende Frage, ob wir aus dem Werke entweder eine klare geschichtliche Einsicht in den Entwickelungsgang des religiösen Bewußtseins in Israel, sowol in den höheren wie in den niederen Strömungen, oder aber einen deutlichen Ueberblick über den Gesamtinhalt des israelitischen Glaubens auf dem Gipfel seiner Entwickelung, d. i. über den religiösen Gehalt des Alten Testaments zu gewinnen vermögen, würde uns freilich der Beweis einer unbedingt bejahenden Antwort einigen Verlegenheiten aussetzen. Und doch ist der Fortschritt im Verhältnis zu ähnlichen Arbeiten so bedeutend und so in die Augen fallend, daß die Ursache jener Verlegenheit zum größten Theile in die Schwierigkeit des Gegenstandes selbst fällt. Die vorliegende Behandlungsweise erscheint somit als eine nothwendige Durchgangsstufe im Entwickelungsgange der

Disciplin. Und wie unendlich viel ist gewonnen, wo nicht nur die Grundanschauung der Religion, sondern auch das Ziel der wissenschaftlichen Aufgabe mit so zutreffender Richtigkeit wie hier vorgelegt ist! Da ist's dann leicht, bequemere und kürzere Wege zu finden. Und blicken wir zurück auf die manigfachen kritischen Ausstellungen, die man dem Werke machen kann, so erweist sich die Zahl derjenigen, welche den wissenschaftlichen Werth desselben mehr oder minder beeinträchtigen, als überaus gering. Die weit größere Masse derselben fällt in den Kreis jener individuellen Meinungsverschiedenheiten, deren Umfang sich freilich durch das rüstige Zusammenwirken unabhängiger Forscher mehr und mehr verengt, die aber so gewiß nicht aussterben werden und sollen, so lange es noch eine lebendige, ernste, lediglich auf die Wahrheit gerichtete theologische Forschung gibt. Und so sind wir auch überzeugt, daß das vorliegende Werk sich als kräftige Förderung des biblischen, vornehmlich des alttestamentlichen Studiums den allseitigen Eingang verschaffen werde, den es reichlich verdient.

Jena.

Dr. L. Diestel.

3.

Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean par H. Kienlen, Docteur en théologie. Paris (und Straßburg) 1870. VIII u. 111 S. 8°.

Schon der geringe Umfang des vorliegenden Werkes zeigt an, daß der Verfasser, wenn er auch einen historisch-kritischen Commentar verheißt, doch keineswegs die Absicht habe, in eine kritische

Geschichte der bisherigen Auslegung tiefer sich einzulassen. Abgesehen von einzelnen, gelegentlich oder willkürlich vorgenommenen Auseinandersetzungen mit anderen Interpreten, gibt der Verfasser nur kurz und bündig, meistens ohne eingehende Beweisführung, seine eigene Ansicht. Auch die Textkritik wie die literarhistorischen Fragen berührt er nur flüchtig. Ueberall aber spricht er sich mit Präcision aus. Wir empfangen aus der lebendigen, anschaulichen Darstellungsweise, durch welche des Verfassers wirkliches Interesse an seinem Gegenstande wohlthuend sich bezeugt, ein deutliches Verständnis von den Ansichten desselben. Wie er den Plan der Apokalypse aufgefaßt hat, wie er über die Methode der Auslegung denkt, zu welchen exegetischen Ergebnissen er bei den entscheidenden Punkten gelangt ist, und wie er die einzelnen Stellen, über welche er sich zu äußern Veranlassung nimmt, verstanden wissen will, tritt immer mit dankenswerther Klarheit hervor. Das Ganze ist aus einem Gusse und wohl geeignet, in das Verständnis des apokalyptischen Buches einzuleiten. Es ist, glaube ich, namentlich für solche Leser, welche zu einem tieferen, gelehrten Studium nicht gelangen, sehr lehrreich, wenn sie aus einem Commentar, wie der vorliegende, der auf umfassendere Vorarbeiten gegründet ist, aber in knappster Form, ohne gelehrten Ballast, nur das Nöthigste darbietet, eine in ihrer Art sichere und klare Anweisung zum Verständnis und zur Würdigung des so dunkel und vielleicht verworren scheinenden Buches empfangen. Die von dem Verfasser vertretene Auffassung ist, wenn man auch im ganzen und im einzelnen mancherlei Widerspruch erheben kann, so besonnen und geschmackvoll, so klar, folgerichtig und zusammenhängend, daß man ihm gern sich hingibt.

Ich wünsche, daß das Lob, welches ich somit der Kienlen'schen Arbeit wegen ihrer Art und Haltung im ganzen ertheile, durch das Nachstehende nicht beeinträchtigt erscheinen möge. Sobald eine Recension auf das Einzelne genauer eingeht, tritt ja leicht der Widerspruch breiter und kräftiger hervor, als die ausdrückliche Zustimmung. An sehr vielen Punkten finde ich mit Freude den Verfasser in Uebereinstimmung mit dem von mir in meinem Commentar

Vorgetragenen. An manchen mehr oder weniger bedeutungsvollen Stellen weicht er, nicht selten unter bestimmter Polemik gegen meine Darlegungen, von meiner Ansicht ab. Wird hiedurch mein gegenwärtiges Wort einigermaßen bestimmt, so will ich doch nicht vergessen, daß es sich jetzt um eine Beurtheilung des Kienlen'schen Commentars, nicht um eine Verteidigung meiner vorangegangenen Arbeit, handelt.

Aus der Vorrede will ich nur hervorheben, daß der Verfasser sich zu der historischen Interpretation der Apokalypse bekennt. In welchem Sinne und mit welchem Erfolge er dies thue, werden wir genauer sehen, wenn wir an die Auslegung selbst herantreten. Zunächst begegnet uns hier eine Bestimmung des Historischen, welche ich nicht gut heißen kann. Klar und richtig ist die Ablehnung der Tendenzhypothese, welche von Volkmar, dem Commentator der Apokalypse aus der Baur'schen Schule, auch auf diesem Gebiete zur Anwendung gebracht worden ist; aber unklar und unzutreffend ist die Bestimmung des ausgesprochenen historischen Princips durch die Beziehung auf die „Schulen von Schleiermacher und von Neander". Wir haben in der That schon so viele „Schulen", daß wir uns hüten müssen, daß nicht urplötzlich aus irgend einem großen Namen, der in unserer dankbaren Erinnerung lebt, noch eine neue Schule uns aufgerichtet werde. Ich gestehe, daß ich, obwol ich zu Neanders Füßen gesessen habe und mit Stolz mich zu seinen Schülern und Söhnen rechne, doch von einer Neander'schen Schule, im Gegensatze zu einer Schleiermacher'schen, nichts weiß. Beide Namen werden aber insbesondere mit Unrecht herbeigezogen, wenn es sich darum handelt, die historische Auslegung der Apokalypse zu kennzeichnen. — Auf die Vorrede folgt zunächst eine kurze Angabe der ouvrages à consulter. Es sind deren zwanzig. Ich würde zu diesem kleinen Verzeichnisse keine Bemerkung mir gestatten, wenn nicht einerseits der Titel „Historisch-kritischer Commentar" gewisse Ansprüche rechtfertigte, und wenn nicht andererseits der Verfasser sein Verzeichnis mit der Versicherung abschlösse, daß man an dem Studium der von ihm genannten Schriften genug habe und die übrige Masse bei Seite

lassen könne. Keinenfalls durften nach meiner Ansicht die einschlagenden Werke von Vitringa und von Bengel hier übergangen werden. Billigerweise war aber auch neben Hofmanns „Weißagung und Erfüllung" der „Schriftbeweis" zu erwähnen.

Die Auslegung der Apokalypse wird durch eine kurze Erörterung der eschatologischen Reden des Herrn bei den Synoptikern, namentlich Matth. 24, vorbereitet. Wir können es auf sich beruhen lassen, daß der Verfasser, ohne sich genauer auf die Fragen wegen unseres gegenwärtigen synoptischen Textes einzulassen, seine Ansicht dahin ausspricht, daß die Apokalypse vor den synoptischen Evangelien geschrieben sei. Diese Frage nach der Priorität hat für uns jetzt kein Interesse, weil der Verfasser, indem er die Unabhängigkeit des Apokalyptikers und der Synoptiker von einander behauptet, jedenfalls darin Recht hat, daß die eschatologischen Darstellungen in der Apokalypse wie bei den Synoptikern auf entsprechende Grundlagen, welche der Herr selbst gegeben hat, zurückzuführen seien. Es fragt sich also, was der Herr selbst von der Vollendung seines Reiches, dem Zielpunkte der apokalyptischen Prophetie, verkündigt habe, und wie er dieserhalb von den Synoptikern verstanden worden sei. „Sie haben ihn nicht recht verstanden", sagt der Verfasser, sie haben die Zerstörung Jerusalems mit dem Ende, mit der Parusie, verwirrt; wir sind aber in der Lage, die eingetretene Verwirrung zu lösen. Diese Lösung gewinnt der Verfasser aus Matth. 24, 34—36, wo er den Schlüssel der Auslegung für die ganze eschatologische Rede findet. *Πάντα ταῦτα* ziele im Sinne des Herrn nur auf die Zerstörung Jerusalems und was hiezu gehört; die *ἡμέρα ἐκείνη*, deren Eintritt dem Herrn unbekannt gewesen, mithin nicht so wie V. 29 (*εὐθέως*) geschrieben sei, von ihm habe bestimmt werden können, sei der Tag der Parusie. Wenn sich nun alles bis zu V. 34 Gesagte auf die Zerstörung Jerusalems bezöge, so wäre das *Πάντα ταῦτα* V. 34 in der Ordnung. Solche einfache Lösung gestattet der Text aber nicht; vielmehr muß man in der großen Rede, nächst der Einleitung V. 4—6, folgende drei Haupttheile, welche einander parallel sind und nach dem Gesetze der Recapitulation verstanden werden

müssen, unterscheiden: V. 7—14; V. 15—31; V. 32—44. Wir haben hier erstlich die allgemeine Darlegung, das Programm; sodann mit neuem Detail im wesentlichen dieselbe Weißagung, recapitulando; endlich eine nochmalige, nun aber in parabolischer Weise vorgetragene Recapitulation. Die genauere Analyse dieser drei parallelen Hauptheile ergibt nun Folgendes. Mehr oder weniger ausgeprägt finden wir in allen drei Theilen die charakteristischen Momente der messianischen Entwickelung: die ὠδῖνες, die θλῖψις und das τέλος. Deutlich unterschieden sind diese drei Momente im ersten Theile, wo wir V. 8 die ὠδῖνες, V. 9 die θλῖψις und V. 14 das τέλος finden. Die ὠδῖνες, zu welchen die Plagen V. 7 gehören, vollenden sich mit der Zerstörung Jerusalems; die θλῖψις, in deren Bereich das μαρτύριον der Jünger und die Pseudopropheten nebst den Pseudochristi gehören (V. 11, vgl. V. 24), folgt unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalems. Die dritte Epoche ist das Ende selbst, die Parusie, welcher die allgemeine Verkündigung des Evangelii vorhergeht (V. 14). In dem recapitulirenden zweiten Theile sind die ὠδῖνες nicht besonders herausgestellt, sondern mit der θλῖψις verbunden (V. 21). Wenn hier aber gesagt wird, daß das τέλος alsbald nach der θλῖψις eintreten werde (V. 29 εὐθέως), so ist diese Angabe, welche mit der richtigen Ordnung des ersten Theils streitet, dem Misverständnisse des Apostels, nicht einem Irrtum des Herrn selbst, zur Last zu legen — es sei denn, daß man, was der Verfasser unter Beziehung auf Luk. 21, 9 für möglich hält, vielmehr οὐκ εὐθέως lesen wolle.

In dieser Disposition der eschatologischen Rede Matth. 24 sind nach meiner Ansicht alle die Punkte verfehlt, welche uns sogleich als maßgebend für die Auffassung des Grundplans der Apokalypse entgegentreten werden. Für falsch halte ich die aufgestellte Unterscheidung der ὠδῖνες und der θλῖψις und die Begrenzung jener ersteren durch die Zerstörung Jerusalems; für falsch halte ich ferner die Anwendung der Recapitulationsmethode, für ganz unmöglich die Correctur οὐκ εὐθέως und für unbefriedigend und unklar die bloß chronologische Unterscheidung der Zerstörung Jerusalems von

:m τέλος, der Parusie. Gegen Meyer, welchen aber der Ver-
ffer nicht nennt, stimme ich demselben darin bei, daß τὸ τέλος
. 6. 14 nicht das Ende der ὠδῖνες (vgl. V. 8 ἀρχὴ τῶν ὠδ.),
ndern das Ende schlechthin, welches mit der Parusie eintritt, be-
ichne; aber wie für die ganze neutestamentliche und die jüdische
pokalyptik die θλῖψις in ihren mancherlei Formen zu den ὠδῖνες
ehört, so geht aus dem Texte selbst unzweideutig hervor, daß die
is V. 8 genannten Plagen den Anfang der ὠδῖνες bilden,
ährend die Fortsetzung dieser ὠδῖνες in der V. 9 ff. geschilderten
λῖψις liegt. Zu dieser θλῖψις gehört, wie V. 21 ausdrücklich
esagt wird, insbesondere auch das Leiden, welches bei der Zer-
störung Jerusalems über die Gläubigen kommen wird. Wenn
nan den textmäßigen Begriff der einschließlich der θλῖψις dem
τέλος vorhergehenden und dasselbe vorbereitenden ὠδῖνες festhält,
wird man nicht in Versuchung kommen, mit dem Verfasser bei
V. 15 und V. 32 verschiedene Haupttheile der Rede beginnen zu lassen
und diese vermittelst der Recapitulation zu parallelisiren. Die große
Wendung liegt vielmehr bei V. 29. Alles Vorhergehende bringt
die fortlaufende, nirgends recapitulirende Schilderung der θλῖψις oder
der ὠδῖνες; allerdings wird schon von jener vorbereitenden Schilderung
aus mehrmals auf das τέλος hingeblickt (V. 6. 13. 14), aber in der
That bringt uns der Text erst mit V. 29 an dies Ende selbst.
Nun ist es richtig, wenn der Verfasser urtheilt, daß εὐθέως chrono-
logisch unzutreffend sei, und daß hier ein der synoptischen Dar-
stellungsweise zur Last fallendes Misverständnis vorliege; aber wie
man die von dem Verfasser angedeutete Beseitigung der Schwierig-
keit durch Textänderung (οὐκ εὐθ.) ohne Frage ablehnen muß,
so vermißt man eine Angabe dessen, was zur wirklichen Lösung der
Schwierigkeit allein dient, nämlich die Hinweisung auf die wirklich
eschatologische Bedeutung der Zerstörung Jerusalems. Neben und
in dem chronologischen Irrtum, welcher V. 29 seinen Ausdruck
gefunden hat, ist eine reale Wahrheit anzuerkennen, nämlich die
innerliche Zusammengehörigkeit jener großen Katastrophe und des
wirklichen τέλος. Wenn dies dem Verfasser klarer gewesen wäre,
würde er keinen Anlaß gehabt haben, die Rede Matth. 24 unrichtig

zu disponiren und die Recapitulationsmethode herbeizuziehen. Auch würde er zu Apok. 1, 3 (ὁ καιρὸς ἐγγύς) befriedigender sich erklärt haben.

Der Grundplan des apokalyptischen Buches wird nun aber nach denselben Gesichtspunkten, welche bei Matth. 24 maßgebend waren, entworfen. Nach dem Eingange (Kap. 1, 1—8) und der mise en scène (Kap. 1, 9—20) folgen zunächst die sieben Briefe. Die sieben Siegel, denen wiederum eine Inscenesetzung (Kap. 4. 5) voraufgeht, enthalten erstlich die ὠδῖνες (Kap. 6, 1—8), ferner die θλῖψις (Kap. 6, 9—11), endlich das τέλος (Kap. 6, 12—16). Nach zwei Zwischenstücken (Kap. 7 u. 8, 1) folgt dann recapitulando nochmals die Darstellung der ὠδῖνες (Kap. 8, 2 bis 11, 14), der θλῖψις (Kap. 11, 15 bis 20, 15) und des τέλος (Kap. 21, 1 bis 22, 11). Der Beschluß des Buches ist Kap. 22, 12 ff. Zu den ὠδῖνες gehört wesentlich der Inhalt der sieben Posaunen, die θλῖψις ist aus den Schaalengesichten zu erkennen; genauer aber gehört in den Bereich der θλῖψις der Zorn der Heiden (Kap. 11, 15 bis 14, 5), der Zorn Gottes (Kap. 14, 6 bis 19, 10) und das Gericht (Kap. 19, 11 bis 20, 15). Die Schilderung des τέλος bringt dann die Anschauung der Welterneuerung (Kap. 21, 1—8) und der Braut (Kap. 21, 9 bis 22, 11).

Gern erkenne ich an, daß der Verfasser bei der genaueren Nachweisung dieses Grundplanes die Recapitulationsmethode viel discreter anwendet, als seine Vorgänger; ich halte aber jede Art von Recapitulation für verkehrt und bin der Meinung, daß wir die durch Anwendung derselben hervorgebrachte Störung in dem ebenmäßigen Verlaufe der apokalyptischen Darstellungen ohne große Schwierigkeit wahrnehmen können.

Die löbliche Discretion, mit welcher der Verfasser die Recapitulationsmethode anwendet, zeigt sich zunächst darin, daß er dieselbe nicht schon bei den sieben Briefen, sondern erst bei den Siegeln eintreten läßt. Die prophetischen Schilderungen in jenen Briefen bezieht er ganz richtig auf die geschichtlichen Verhältnisse der genannten Gemeinden, wobei er — gleichfalls mit Recht — das Typische mit Umsicht und Nüchternheit hervorhebt und die

allegorisirende Interpretation, wie sie sich z. B. bei Ebrard findet, abweist. Im großen und ganzen, kann man sagen, findet nach Kienlen nur eine Recapitulation statt, indem wir schon mit Kap. 6, 16 an das wirkliche Ende gelangt sind und im Nachfolgenden noch einmal den Gang durch die ὠδῖνες und die θλῖψις zu dem τέλος hin machen müssen. Die recapitulirenden, oder mehr nur correspondirenden Momente, welche innerhalb des zweiten Hauptganges statuirt werden, sind von untergeordneter Bedeutung.

Den ersten Beweis für die Nothwendigkeit der behaupteten Recapitulation bringt uns der Verfasser bei Kap. 6, 12 ff. (S. 37), — es ist der von Ebrard vorgetragene Einwurf gegen die Ausleger, welche von Recapitulation nichts wissen wollen: wie es möglich sei, daß Kap. 8, 12 ein Drittheil des Mondes und der Sterne verfinstert werde, wenn wirklich schon Kap. 6, 12 ff. das Ganze der Gestirne zu Grunde gerichtet sei. Aber wenn man einer poetischen Darstellungsweise, welche Kienlen sonst wol zu würdigen weiß, mit derartigen Bedenken begegnen will, um zu beweisen, daß Kap. 8, 12 recapitulando in die Zeit vor Kap. 6, 12 zurückgreife, so ist die Exegese, wenigstens die geschmackvolle und einem dichterischen Zuge gerecht werdende Exegese, am Ende. Wenn Kienlen gerade gegen mich jenen Ebrard'schen Einwurf wieder geltend machen will, so darf ich auch wiederum, wie in meinem Commentar S. 302 geschehen ist, einem solchen Einwurfe mit der umgekehrten Frage begegnen: wie denn Kap. 6, 12 von dem ganzen Monde geredet werden könne, nachdem schon Kap. 8, 12 ein Drittheil desselben geschlagen ist. Wichtiger wäre es gewesen, wenn der Verfasser über das Schicksalsbuch und die Siegel desselben an sich und im Verhältnis zu den Posaunen genauer, als geschehen ist, gehandelt hätte. Hier liegt eine für unsere Meinungsverschiedenheit entscheidende Instanz. Wie nicht nur der Sachgehalt von Kap. 4. 5 zur Motivirung der ganzen, stetig fortschreitenden Entwickelung bis zum Schlusse der Apokalypse dient, sondern auch wie einzelne significante Züge im späteren Verlaufe der Gesichte wiederkehren und an jene Grundlage erinnern, insbesondere aber wie die Ordnung der apokalyptischen Visionen aus den Siegeln des Schicksalsbuches

hervorwächst und zu reicher, harmonischer Verzweigung sich gestaltet, das alles hat der Verfasser durchaus nicht genügend dargelegt. Die Bedeutung des Schicksalsbuches bleibt schon deshalb ganz unklar, weil er den wichtigen Fingerzeig Kap. 4, 1 (ἃ δεῖ γεν. μ. τ.) unberücksichtigt läßt. Eine weitere Unklarheit entsteht dadurch, daß der Verfasser (S. 33) uns vorstellig machen will, wie Johannes, nachdem das Lamm die Siegel geöffnet hat, zunächst das Buch zu lesen, dann aber die in demselben beschriebenen Gestalten zu sehen bekomme („aussitôt il se retire et les figures dont il avait lu la description prennent corps dans son imagination"). Dies ist ohne Zweifel textwidrig. Zu lesen hat Johannes gar nichts; vielmehr wird ihm die Offenbarung der künftigen Ereignisse durch die Anschauung der Gesichte, welche nach Oeffnung der Siegel sich ihm darbieten, gewährt. Und zwar reicht die aus den Siegeln sich ergebende Offenbarung der Zukunft, der Ankündigung Kap. 4, 1 völlig entsprechend, bis zum vollen, schließlichen Ende hin, wie denn auch in den Schlußkapiteln der Apokalypse die unzweideutigsten Zurückbeziehungen auf jene grundlegende Vision Kap. 4. 5 uns begegnen (Kap. 19, 4; 20, 4; 22, 1). Der Verfasser hat aber die schon aus Kap. 4—6 sich ergebenden Momente, welche gegen die Recapitulation zeugen, nicht gewürdigt; er beschränkt sich darauf, zu accentuiren, daß das sechste Siegel uns schon die Darstellung des τέλος bringe, mithin von Kap. 7 an abermals, mit reicherer Einzelschilderung, Kap. 8, d. h. recapitulando, der apokalyptische Gang durchgemacht werde. Von den übrigen Anhängern der Recapitulationshypothese unterscheidet sich aber der Verfasser dadurch, daß er innerhalb der großen Partie von Kap. 7, 1 an besondere, neue Recapitulationen nicht statuirt. Den recapitulirenden Parallelismus der Posaunen und der Siegel weist er ausdrücklich ab (S. 43); ebenso urtheilt er über die Schaalen im Verhältnis zu den Posaunen (S. 73). Ja, er erkennt an, daß aus der siebenten Posaune die folgende Vision gewissermaßen hervorwächst, wie er auch nicht übersieht, daß die Tragweite des siebenten Siegels bis in die nachfolgenden Gesichte hinüberreicht („il a enjambé sur la vision suivante"). Dabei hält aber der Verfasser eine „Correspondenz"

zwischen dem zweiten Wehe und dem sechsten Siegel (S. 48), zwischen den Schaalen und den Posaunen (S. 73) fest, welche doch wiederum an den recapitulirenden Parallelismus erinnert. Zu den hauptsächlichsten Wendepunkten im Texte, an denen die uns vorschwebende Streitfrage ihre Entscheidung finden muß, möchte ich um so mehr noch einige Bemerkungen machen, weil sich hier auch eine Gelegenheit bietet, einige Proben von der Einzelauslegung des Verfassers zu geben.

Einverstanden bin ich mit demselben darin, daß die in dem sechsten Siegelgesichte zur Anschauung kommenden Zeichen auf den unmittelbaren Eintritt der Parusie hindeuten. Aber das ist nicht zutreffend, wenn der Verfasser sagt: „Après cela, évidemment rien d'autre ne peut plus arriver, si ce n'est le renouvellement final, la terre nouvelle et la ciel nouveau" (S. 36), und weiter urtheilt, daß das siebente Siegel nur das Signal zu derjenigen Recapitulation gebe, welche dann wirklich bis zu jener Vollendung hinführe. Vielmehr haben wir vor der Schilderung des seligen Endziels die Darstellung des Gerichts über alles Widergöttliche zu erwarten. Wir verstehen aus dem sechsten Siegel den Anbruch des Gerichtstages; aber die Schilderung der schließlichen Gerichtshandlungen — welche nicht zur *θλῖψις*, sondern zum *τέλος* gehören — und darnach die Anschauung des ewigen Heils erwarten wir nothwendig im siebenten Siegel. Wenn nun diese doppelte Schilderung einfach nach Art der ersten sechs Siegelgesichte im siebenten gegeben würde, so würde mit einem kurzen, unmittelbar an Kap. 6, 17 angeschlossenen Abschnitte die Apokalypse zu ihrem Schlusse gelangen. Es folgt aber in der That die große Partie Kap. 7—22, und es fragt sich, ob hier und in welcher Weise der prophetische Sachgehalt des siebenten Siegels explicirt werde — wie ich meine, indem ich einen stetigen, kunstvoll und der innerlichen Ordnung der Dinge entsprechenden Fortgang annehme — oder ob recapitulirt werde, was in der Kürze schon in den sechs Siegeln dargestellt war, wobei dann das siebente Siegel nur als an sich inhaltsleeres Signal (S. 37) erscheinen kann.

Dies Letztere halte ich für unmöglich, schon vom Standpunkte

der literarischen Kunst aus. Die sechs ersten Siegel haben einen immer gewaltiger sich gestaltenden Inhalt; es wäre eine unerträgliche Disharmonie, wenn das siebente Siegel gar nichts brächte, sondern nur signalisirte, daß nun die zweite Parallellinie der Gesichte beginne. Nein, von der prophetischen Höhe, die wir mit dem sechsten Siegel erreicht haben, können wir in der That bis zum letzten Ende hinschauen. In dem Schicksalsbuche mit seinen sieben Siegeln ist wirklich alles Zukünftige enthalten, und die Oeffnung des siebenten Siegels erschließt die ganze Zukunft. Wir müssen nur den schönen Reichtum der nun eintretenden Gestaltungen richtig würdigen. Wir müssen uns nicht irre machen lassen durch paränetische oder sonst bedeutungsvolle Zwischenscenen und Zwischenreden, welche gerade jetzt, da wir den ungeheuern Acten des letzten Gerichtes und seinen erschütternden Vorbereitungen entgegengehen, ihr Recht haben (Kap. 7, 10. 14; Kap. 11); wir müssen namentlich erwägen, wie nothwendig es sei, daß die widergöttlichen und antichristlichen Mächte, über welche das endliche Gericht ergehen soll, in concreter Weise zur Anschauung gebracht werden (Kap. 12 ff.). Allen diesen Interessen könnte nicht genügend entsprochen werden, wenn einfach das siebente Siegel nach Art der sechs ersten die Darstellung des Endgerichts und der seligen Vollendung brächte. Deshalb erwachsen aus dem siebenten Siegel zuvörderst die sieben Posaunen und wiederum aus der letzten Posaune die sieben Schaalen. Und in den so mit dichterischer Kunst entworfenen, reichgegliederten, aber harmonischen Grundriß sind nun alle die Gestalten und Handlungen einzufügen, welche zur Anschauung gebracht werden müssen. Alle diese Gestalten und Handlungen sind aber, wenn ich so sagen darf, vorwärts gerichtet, auf das ersehnte Ende hin; alle Zwischenscenen, mögen sie immerhin gewisse Verzögerungen der schließlichen Katastrophe mit sich bringen, haben doch ihre Tendenz zu derselben hin (vgl. besonders Kap. 10, 7). Zu beachten ist namentlich auch die Direction, welche uns für das richtige Verständnis des Plans dadurch gegeben wird, daß in die kunstvolle Verkettung der Siegel, Posaunen und Schaalen noch die besonders verknüpfende, der Recapitulation widerstrebende und den stetigen Fortschritt markirende

Folge der drei Wehe (Kap. 9, 12; 11, 14) eingesetzt wird. Dies verkennt Kienlen, indem er nicht nur das zweite Wehe mit dem sechsten Siegel in Correspondenz setzt (S. 48), sondern auch das dritte Wehe als θλῖψις bestimmt (S. 50), indem er auf Kap. 12, 12 hinweist und außerdem die von ihm zuerst geltend gemachte Combination von Kap. 6, 11 mit Kap. 10, 7 und 17, 7 hervorhebt. Ich gestehe, daß ich diese Combination für die unglücklichste halte. Das ἔτι χρόνον (Kap. 6, 11) mag man, wenn man nur auf die sachlichen Verhältnisse hinblickt, mit dem χρόνος οὐκέτι ἔσται (Kap. 10, 6) zusammenbringen können; aber für gänzlich ungehörig halte ich die Herbeiziehung des μυστήριον Kap. 17, 7 zu dem μυστήριον Kap. 10, 7 und hiezu die Erinnerung an das Kap. 6, 11 Gesagte. Das Neue, welches hier der Verfasser zu geben sich rühmt, leidet an einer sonst bei ihm nicht vorkommenden Verwirrung. Mit dem Verfasser sage ich, daß die letzte Posaune das dritte Wehe bringt; aber es ist hiebei nicht zu übersehen, daß dieses Wehe nur mittelst der Schaalen aus jener Posaune hervorgeht (vgl. Kap. 18, 16). — In der Auslegung des Einzelnen, namentlich auch in der Auffassung von Kap. 13. 17, weiche ich vielfach von dem Verfasser ab; ich muß dies aber auf sich beruhen lassen, um nicht zu viel Raum in Anspruch zu nehmen. Ich möchte nur noch einige Worte über die Textkritik des Verfassers sagen. Im ganzen hält er sich an Tischendorf (1862); mitunter aber spricht er selbst kritische Urtheile, und zwar rascher und zuversichtlicher, als in der Ordnung ist. In der Stelle Kap. 16, 7 restituirt er ein Interpretament, welches gar keinen kritischen Werth hat, und verwirft die allein bezeugte Lesart mit der Bemerkung, sie sei „lächerlich". Auch zu Kap. 16, 17 entscheidet er über den Text rein nach Gutdünken, aus exegetischem Interesse. In jener ersteren Stelle leitet diese Rücksicht aber geradezu fehl und beseitigt aus dem Texte die allerdings kühne, aber sinnvolle Vorstellung daß von dem Altare selbst ein lobpreisendes Wort ausgehe. Daß Kienlen diese Vorstellung unerträglich findet, wundert uns nicht, wenn wir in Erinnerung haben, daß er sogar den Donnern, welche doch nach dem Texte τὰς ἑαυτῶν φωνάς reden (Kap. 10, 3),

ihre eigentümlichen Stimmen streitig macht und nur den Engel (Kap. 10, 1) reden läßt. Indem wir dagegen dem Texte sein Recht lassen, schreiben wir den Donnerstimmen freilich nicht eine „artikulirte“ Sprache zu. — Hinsichtlich der literar-historischen Fragen habe ich nur anzumerken, daß der Verfasser, ohne tiefer einzugehen, aber unter Ablehnung einiger entgegenstehenden Bedenken, den Apokalyptiker für den Apostel Johannes, welchem er das vierte Evangelium und den ersten Brief zuschreibt, ansieht.

Hannover.

D. Fr. Düsterdieck.

Miscellen.

Digitized by Google

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem,

für das Jahr 1871.

Die Directoren der Teyler'schen Stiftung nebst den Mitgliedern der Theologischen Section haben in ihrer Sitzung vom 11. November ihr Urtheil abgegeben über die vier Antworten, welche zur Erledigung der gestellten Preisfrage über das Verhältnis von Religion und Moral eingekommen waren:

Nr. 1, ein deutsches Schriftchen, mit dem Motto: „Per aspera ad astra", enthielt nichts mehr als die Skizze einer Abhandlung über den fraglichen Gegenstand, weshalb es als unbefriedigend zur Seite gelegt wurde.

Nr. 2, eine holländische Abhandlung, mit dem Denkspruch: „Homo naturae minister est" in einem absprechenden und anmaßenden Ton geschrieben, trug die unverkennbaren Spuren, daß es dem Verfasser an historischer und philosophischer Kritik fehlte, und wurde demnach der Concurrenz unwürdig erklärt.

Nr. 3, ebenfalls in niederdeutscher Sprache, mit dem Sinnspruch: „Bonus vir sine Deo nemo est", legte zwar Zeugnis ab von den guten Absichten des Verfassers, bewies aber zugleich, daß er der wissenschaftlichen Behandlung der gestellten Frage keineswegs gewachsen war. Auch dieser Versuch konnte also auf den Preis keinen Anspruch machen.

Die 4te (deutsche) Antwort, mit dem Motto: „Ihr sollt vollkommen seyn" u. s. w., entsprach nicht völlig den Absichten und Forderungen der Fragesteller. Der Verfasser hatte, nach deren Urtheil, seiner historischen Kritik zu enge Grenzen gesetzt und sich zu sehr dem Hange hingegeben, die Erscheinungen zu systematisiren;

was man aber hauptsächlich bedauerte, war, daß er das Streben unserer Zeit nach Begründung einer unabhängigen Moral (morale independante) außer Acht gelassen. Auch fehlte es nicht an Einwendungen gegen des Verfassers Schlußbemerkungen über das Verhältnis von Kirche und Staat. Demungeachtet empfahl die Arbeit sich nach so vielen Seiten, daß ihr der Preis zuerkannt wurde.

Der eröffnete Namenszettel nannte als Verfasser **Herrn Otto Pfleiderer,** Professor in Jena.

Die neue aufgestellte Preisfrage lautet:

„Eine Abhandlung über das Verhältnis der Lehrsysteme der protestantischen Kirchengemeinschaften zum Lehrbegriff des Apostels Paulus.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer anderen Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1872 anberaumt. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Im gleichen Verlage erschienen soeben:

	ℛ	Sgr
De la Motte Fouqué, Friedrich, Ein kriegerisches Idyll: Jäger und Jägerlieder. 2. Aufl.	—	10
Knochenhauer, Th., Geschichte Thüringens zur Zeit des ersten Landgrafenhauses (1039—1247). Mit Anmerkungen herausgegeben von Karl Menzel. Mit Vorwort und einer Lebensskizze des Verfassers von K. Usinger	2	—
— Geschichte Thüringens in der karolingischen u. sächsischen Zeit. 1863	1	—
Nasshack, C., Das Evangelium nach Sanct Johannes ausgelegt für die Gemeinde. 1. Bd. (Kap. 1 bis 10, 39)	2	—
Schröder, August, Schicksale der Protestanten in Frankreich und drohende Gefahren	—	6
Sieffert, Friedrich, Galatien und seine ersten Christengemeinden	—	8
Winter, F., Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands. Ein Beitrag zur Kirchen- u. Culturgeschichte des deutschen Mittelalters. II. Theil: Vom Auftreten der Bettelorden bis zum Ende des 13. Jahrhunderts	2	12
— — Desselben Werkes I. Theil: Bis zum Auftreten der Bettelorden. 1868	2	12

Unter der Presse befinden sich:

Claudius, Matthias, Werke. 2 Bde. Asmus omnia sua secum portans oder Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothen. 8 Theile und Anhang. 9. Aufl.

Cremer, Hermann, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Nebst alphabetischem Wörterverzeichniß. 2. Aufl.

Nosshack, C., Das Evangelium Sanct Johannes ausgelegt für die Gemeinde. 2. Bd.

Schulze, Ludwig, Friede im HErrn. Predigten aus der Kriegszeit des Jahres 1870 und 1871.

Tholuck, August, Die Bergpredigt. 5. Aufl.

Winter, Franz, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands. III. Theil.

Ferner werden empfohlen:

	ℛ	Sg
Linder, Sophie, Lob eines tugendsamen Weibes, Spr. Sal. XXXI, 1. 10—31. XX Zeichnungen, photographirt von J. Brandseph. Mit einleitendem Vorwort von J. J. Balmer-Rinck. In Calico-Mappe	8	—
Lagerström, Angelica v., Edle Frauen. In Calico geb.	1	8
— Florence Nightingale, die Krankenpflegerin im Felde	—	4
Vorträge, Neun apologetische, über einige wichtige Fragen und Wahrheiten des Christenthums, herausgegeben von dem Vorstande des Vereins für innere Mission in Bremen. broch.	1	—

Die Sammlung enthält:

Zöckler, Otto, Ueber Schöpfungsgeschichte, Naturwissenschaft;

Cremer, H., Vernunft, Gewissen, Offenbarung;

Fuchs, M., Das Wunder;

ℛ Sgr

Luthardt, Die Person Jesu Christi;

Uhlhorn, G., Die Auferstehung Christi als heilgeschichtliche Thatsache;

Geß, W. F., Ueber die biblische Versühnungslehre;

Tischendorf, Const., Die Echtheit unserer Evangelien;

Lange, J. P., Die Idee der Vollendung des Reiches Gottes und ihre Bedeutung für das historische Christenthum;

Disselhoff, Jul., Christenthum und Cultur.

Tholuck, August, Stunden christlicher Andacht. Ein Erbauungsbuch. 8. Aufl. . . . . 2 —

— Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers. 9. Aufl. . . . 1 14

Warneck, G., Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi. Ein Gemälde aus der Leidensgeschichte . . . . 1 —

Mynster, J. P., Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren. In Calico geb. 1 22

Volksschriften, die von dem Preisrichtercollegium Herren Pastor **Julius Sturm** in Köstritz, Archidiakonus **Schaubach** in Meiningen, Hauptpastor **A. Fries** in Heiligenstedten, denen die auf das Preisausschreiben der „**Conferenz für Innere Mission in Thüringen**" eingegangenen Schriften zur Beurtheilung vorlagen, als druckwürdig empfohlen worden sind:

Briefe einer Predigertochter. (7½ Bogen.) cart. . . — 12

Frantz, Cl., Des Evangeliums Verkündigung in Deutschland vor Karl dem Großen. (9 Bogen.) cart. . — 12

Schiller, J., Nach Geld gefreit. Eine Dorfgeschichte. (10 Bogen.) cart. . . . . — 12

Trebitz, K., Heinrich Trost. Eine Geschichte aus dem 17. Jahrhundert. (13¼ Bogen.) cart. . . . . — 16

Wolff, A. W., Pflicht um Pflicht. Eine Erzählung aus den Arbeiterkreisen. (7¾ Bogen.) cart. . — 12

Digitized by Google

Inhalt der theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1871. Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Haupt, Jesu Eintritt in den messianischen Beruf.
2. Klostermann, Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Krummel, Die Vorreformatoren Wycliffe und Hus.
2. Sayce, Ueber den Zerstörer Samaria's.

Recensionen.

1. Delitzsch, System der christlichen Apologetik; rec. von Sack.
2. de Wette-Schrader, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament 2c., und Bleek, Einleitung in das Alte Testament; rec. von Kamphausen.
3. Mücke, Flavius Claudius Julianus; rec. von Bindewald.
4. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina etc.; rec. von Vilmar.

Miscellen.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1870.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1871. Zweites Heft.

I. Utraquisten und Taboriten. Ein Beitrag zur Geschichte der böhmischen Reformation im 15. Jahrhundert. Von Ludwig Krummel, Pfarrer in Kirnbach (Baden).

II. Galatien und seine ersten Christengemeinden. Von Lic. Dr. Friedrich Sieffert in Königsberg.

Verlag von Rudolf Besser in Gotha.

Jahrbücher für deutsche Theologie.

1870. Band XVI, Heft 1.

Inhalt: **Palmer,** Johann Brenz als Prediger und Katechet. — **Grimm,** Das Proömium des Lucasevangeliums. — **Bender,** Schleiermachers Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im Zusammenhang seiner Wissenschaft. — **Anzeige von 14 neuen Schriften.**

Verlag von **F. A. Brockhaus** in **Leipzig.**

Soeben erschien:

LIBRI APOCRYPHI VETERIS TESTAMENTI GRAECE.

Recensuit et cum commentario critico edidit

Otto Fridolinus Fritzsche.

Accedunt Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti.

8. Geh. 3 Thlr. 15 Ngr.

Von den Pseudepigraphen wurde zugleich eine Separatausgabe eranstaltet unter dem Titel:

LIBRI VETERIS TESTAMENTI PSEUDEPIGRAPHI SELECTI. Recensuit et cum commentario critico edidit **O. F. Fritzsche.** 8. Geh. 24 Ngr.

In **Justus Naumanns** Buchhandlung (Heinrich Naumann) in **Dresden** ist soeben erschienen:

Evangelisches Handbüchlein,

darinnen unwiderleglich aus einiger heiliger Schrift erwiesen wird, wie der genannten Lutherischen Glaube recht katholisch, der Päpstler Lehre aber im Grunde irrig und wider das helle Wort Gottes sei.

Zur Rettung der himmlischen Wahrheit, zum Unterricht der Einfältigen, und im Papstthum schwebenden Christen, verfertiget durch

Matthias Hoë von Hoënegg,

Churf. Sächs. Hofprediger zu Dresden.

Mit einer Vorrede der ehrw. theol. Facultät zu Leipzig. Gedruckt zu Leipzig Im *MDCIII* Jahr. Preis broch. 12 Ngr.

Wortgetreuer Abdruck der ersten Ausgabe dieses merkwürdigen und für die Polemik wider das Papstthum wichtigen Büchleins.

In der **C. F. Winter'schen** Verlagshandlung in Leipzig und Heidelberg ist soeben erschienen:

Kohélet oder der **Salomonische Prediger,** übersetzt und kritisch erläutert von Dr. H. Grätz, Professor an der Breslauer Universität. Nebst Anhang über **Kohélets Stellung im Kanon,** über die griechische Uebersetzung desselben und über Gräcismen darin und einem Glossar. gr. 8. geh. Preis 1 Thlr. 24 Ngr.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschien
und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Quandt, Pastor: **Anna Maria von Schürmann**, die Jung
frau von Utrecht. (Frauenspiegel IX.) 10 Sgr.

Steinmeyer, Prof. Dr.: **Die Auferstehungsgeschichte des Herrn**
in Bezug auf die neueste Kritik. 1 Thlr.

Bei **W. Violet** in **Leipzig** ist erschienen:

Kluge, L. Chr., Epistelpredigten zum Vorlesen in
Landkirchen, sowie zur häuslichen Erbauung auf alle
Sonn- und Festtage des christlichen Kirchenjahres. Dritte
Auflage. Eleg. geh. 2 Thlr. — Eleg. Halbfrzbd. 2 Thlr
10 Ngr.

— **Evangelienpredigten**. Zweite Auflage. geh. 2 Thlr. — geb.
2 Thlr. 10 Ngr.

— **Fastenpredigten, Begräbnißpredigten,** kurze erbauliche Betrach
tungen. geh. 22½ Ngr. geb. 1 Thlr. 2½ Ngr.

Alle drei Bände, deren jeder auch einzeln zu erhalten ist,
wurden in den angesehensten Zeitschriften sehr günstig
beurtheilt.

Prospecte gratis.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm in Halle a/S. oder an Geh. Kirchenrath D. Hundeshagen in Bonn a/Rh. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des norddeutschen Postbezirks, sowie aus den süddeutschen Staaten und aus Oesterreich werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 15 Loth nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief (Porto 2 Sgr.) versendet.

* * *

Die Jahrgänge 1834, 1836 und 1837 dieser Zeitschrift, wie auch einzelne Hefte aus denselben, bin ich gern erbötig zu einem angemessenen Preis zurückzukaufen.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Riehm, Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel . . . 399
2. Henrichsen, Das Verhältnis der Juden zu Alexander dem Großen 455

Gedanken und Bemerkungen.

1. Leimbach, Tertullians Sacramentsbegriff 483
2. Röhricht, Zur johanneischen Logoslehre (Fortsetzung) 503
3. Oppert, Ueber Kedorlaomer 509

Recensionen.

1. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi; rec. von Rösch 515
2. Schultz, Alttestamentliche Theologie; rec. von Diestel 538
3. Kienlen, Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse; rec. von Düsterdieck 566

Miscellen.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1871 569

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, viertes Heft.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

[d]as gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1871, viertes Heft.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1871.

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Der Moabiterkönig Mesa

nach seiner Inschrift und nach den biblischen Berichten.

Von

Professor D. Schlottmann in Halle.

I. Die Inschrift.

Den Gedenkstein Mesa's entdeckte der elsässische Prediger Klein auf einer Missionsreise schon im Jahre 1868 auf der Trümmerstätte von Dibon, nördlich vom Arnon. Des Entdeckers Name wurde von den Franzosen, welche im Februar 1870 die Inschrift zuerst veröffentlichten, gänzlich verschwiegen, im Gegensatz dagegen aber von englischen Gelehrten (in verschiedenen Artikeln der Times und des Athenäum) mit um so nachdrücklicherer Anerkennung hervorgehoben. Von beiden wurde dabei Klein schlechtweg als Deutscher, ja sogar speciell als Preuße, betrachtet.

In Folge unglücklicher Umstände, die wie hier unbesprochen lassen, wurde der Stein durch einen Beduinenstamm zerstört [1]. Zum

---

1) Auf meine Bitte hat Prof. H. Petermann, der damals das norddeutsche Consulat in Jerusalem verwaltete, einen einläßlichen Bericht in

Glück hatte Ganneau, der Kanzler des französischen Consulats in Jerusalem, sich durch einige Araber vorher einen Abklatsch von der ganzen Inschrift verschafft, welcher trotz seiner theilweisen Unvollkommenheit jetzt allein das Verständnis des ganzen Zusammenhangs derselben für uns ermöglicht. Nachher brachte er auch einen erheblichen Theil von Fragmenten des Steines in seinen Besitz, insbesondere zwei beträchtliche größere Stücke. Er wurde dabei durch eine klare Einsicht in die einzige hohe Bedeutung des Fundes geleitet. Seine bei den ergriffenen Maßregeln bewiesene Energie und Geschicklichkeit, die Entschlossenheit, mit welcher er auch sehr bedeutende pecuniäre Opfer nicht scheute, verdienen unsere vollste Anerkennung, ebenso wie die Gewissenhaftigkeit und die Gewandtheit, womit er an der Entzifferung des Textes, nach dem Maße der allmählich in seinen Besitz gelangenden Materialien, arbeitete. Von einem Fachgelehrten würde man allerdings hie und da detaillirtere Angaben fordern müssen. Aber die gegen seinen Text namentlich in England zuerst erhobene übertriebene Skepsis hat sich als durchaus unberechtigt erwiesen [2]).

Die oben erwähnte erste Veröffentlichung der Inschrift, nach Ganneau's Facsimile, Transscription und Uebersetzung, erfolgte in Paris durch den Grafen Vogüé, den ausgezeichneten orientalischen Paläographen, Epigraphiker und Altertumsforscher, der selber einige werthvolle Bemerkungen hinzufügte. Weitere Berichtigungen und

---

der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft (Bd. XXIV, S. 640—644) veröffentlicht. Man vgl. dazu auch meine Bemerkungen a. a. O., S. 647 ff., und die interessante Darstellung Ganneau's, die ich in meiner Schrift S. 2—4 wiedergegeben habe; endlich auch das gemäßigte und besonnene Urtheil eines Engländers, Dr. Ginsburg (The Moabite stone, p. 9 sq.).

2) Ich habe mich gegenüber den dortigen zum Theil sehr heftigen Angriffen auf Ganneau zu dessen Gunsten ausgesprochen in einem Artikel der Times vom 5. Mai 1870. Vgl. auch meine Bemerkungen in der Zeitschrift der D. M. G. XXIV, 257. 673. — Den anfänglich hie und da auftauchenden Zweifeln an der Echtheit der Inschrift bin ich, ehe sie noch laut wurden, in meiner Schrift S. 4 f. entgegengetreten. Sie werden jetzt wol kaum noch irgendwo von Sachkundigen ernsthaft behauptet.

genauere graphische Angaben zu dem Texte, sowie neue Entzifferungen einzelner vorher unleserlich gebliebenen Stellen gab Ganneau hernach in dem März- und in dem Juniheft der Revue Archéologique. In dem ersteren Hefte erschien auch ein verbessertes Facsimile. Im Juni gab endlich Vogüé die letzte Uebersetzung Ganneau's und dessen Commentar auch besonders heraus, nebst abermals verbessertem Facsimile. Diese Publication kenne ich, da gleich darauf unsere literarische Verbindung mit Paris völlig abgeschnitten wurde, nur durch die englische Schrift des Dr. Ginsburg, in welcher auch das bezeichnete Facsimile wiedergegeben ist. Das letztere ist höchst dankenswerth; doch ist es noch immer, namentlich was die für die richtige Ergänzung so wichtigen Dimensionen der Texteslücken betrifft, von der wissenschaftlich erforderlichen Genauigkeit weit entfernt. Uebrigens verdient jene letzte Pariser Ausgabe der Inschrift nicht den ihr von Ginsburg beigelegten Namen einer dritten Textrevision: alles, was er aus ihr anführt, ist auch schon in dem Juniheft der Revue Archéologique enthalten.

Der erste Erklärungsversuch Ganneau's, der allerdings nicht bloß ein Geschäftsmann, sondern ein talentvoller junger Gelehrter ist, dem aber ein specielleres Studium gerade des Alten Testaments ferne lag, mußte natürlich vielfach ungenügend ausfallen. Um so mehr lag hierin für einen deutschen alttestamentlichen Exegeten, zumal wenn er auch sonst den für die biblische Wissenschaft immer wichtiger werdenden epigraphischen Forschungen nicht fremd geblieben war, eine Aufforderung, bei dem hohen Interesse des Gegenstandes in die Untersuchung einzutreten. Als ich daher, ebenso wie andere deutsche Gelehrte, durch die Güte des Herrn Grafen Vogüé dessen bezeichnete Publication erhielt, benutzte ich sofort den Anlaß eines akademischen Osterprogramms, dessen Abfassung nach Hallenser Sitte der theologischen Facultät obliegt, um noch in der ersten Hälfte des März 1870 die Inschrift Mesa's in einer kleinen Schrift zu bearbeiten, welche zu Anfang Aprils auch im Buchhandel ausgegeben wurde [3]).

3) „Die Siegessäule Mesa's. Halle in der Buchhandlung des Waisenhauses." Jener Titel beruht auf der ersten ungenauen Beschreibung Ganneau's, nach welcher der Stein oben abgerundet, unten aber eckig und

Zusätze zu dieser Schrift habe ich in einer Reihe von Artik
in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Zeitschrift geg
(Bd. XXIV, S. 253—260. 438—460. 645—680). Ich b
dort die später erfolgten Mittheilungen Ganneau's (in den erwähn
Heften der Revue Archéologique) für das richtigere und v
ständigere Verständnis der Inschrift nach Möglichkeit zu verwert
gesucht. Ebenso habe ich auf andere Bearbeitungen derselben, in
besondere die von Nöldeke und Hitzig, Rücksicht genommen. D
erstere, dessen Schrift bald nach der meinigen erschien, hatte bere
die Textrevision Ganneau's in dem Märzheft der Revue Arché
logique benutzen können. Ich durfte (a. a. O., S. 260) in Be
ziehung auf ihn als Zeichen des gewonnenen festen Grundes di
bezeichnen, daß er „in den wichtigsten Punkten der sprachlichen Er
klärung unabhängig mit mir zu den gleichen Resultaten gelang
sei". — Was Hitzig betrifft, so weicht er allerdings in einig
Punkten, die gerade für die Auffassung des Ganzen entscheiden
sind, stark von Nöldeke und mir ab. Aber ich habe (a. a. O.
S. 672 ff.) nachgewiesen, daß er eben dort schon durch das vo
ihm zu wenig beachtete neue urkundliche Material, welches Ganneau in dem Juniheft der Revue Archéologique geliefert hat,
widerlegt wird. Außerdem habe ich mich mit ihm in einem wichtigen und interessanten Punkte, nämlich in der religionsgeschichtlichen
und etymologischen Deutung des Astar-Kamos und der Astarte,
ausführlich auseinandergesetzt (S. 652—672) [4].

---

dabei gleich breit wie dick war (s. meine Schrift S. 1). So wäre er eine στήλη gewesen, wie denn auch die erste Veröffentlichung Vogüé's „La stèle de Mésa" lautete. Das Genauere erfuhr ich erst durch einen von Prof. Petermann mir gütigst mitgetheilten Brief des ersten Entdeckers Klein, der das Denkmal noch in unversehrtem Zustande sah. Darnach war dasselbe unten ebenso wie oben an den Ecken abgerundet und seine drei Dimensionen betrugen 113, 70 und 35 Centimeter. Mithin war es eher eine Tafel zu nennen und meine Schrift würde besser „das Siegesdenkmal" oder „die Siegesinschrift Mesa's" heißen. Eine Abbildung des Denkmals, von Klein bei seiner Reise im Jahre 1868 an Ort und Stelle aufgenommen, habe ich in der Zeitschr. der D. M. G. XXIV. 646 darstellen lassen.

4) Auch einige scharfsinnige Bemerkungen Derenbourgs und Geigers

Was mich jetzt veranlaßt, die Inschrift in dieser Zeitschrift, eren geehrte Redaction mir schon früher ein Referat über dieselbe ls erwünscht bezeichnete, zu besprechen, ist Folgendes. Ich hatte hon im Juni v. J. für eine englische Ausgabe meiner Schrift, n deren Veranstaltung ich von England aus aufgefordert worden var, einen die Geschichte Mesa's mit einläßlicher Erörterung der iblischen Berichte behandelnden Aufsatz geschrieben, der auf S. 25 er deutschen Ausgabe vor dem neuen Hauptabschnitt eingeschaltet verden sollte. Der mir vorgeschlagene gelehrte englische Uebersetzer vurde aber in seiner rüstig begonnenen Arbeit erst durch eine Krankheit und dann durch andere Umstände unterbrochen, so daß ich die Vollendung des Unternehmens wol noch eine Weile hinziehen wird. So entschloß ich mich, jenen Aufsatz, obgleich mir gerade dessen Uebersetzung bereits vorliegt, zunächst deutsch zu veröffentlichen, und ich wählte dafür, da sein Hauptinteresse ein biblisch-geschichtliches ist, diese theologische Zeitschrift. Dabei war aber in Rücksicht sowol auf Solche, welche meine Schrift gelesen haben, als auf andere Leser, um sie nicht beständig auf verschiedene Stellen in der bezeichneten orientalistischen Zeitschrift verweisen zu müssen, erforderlich, eine mit den erwähnten Mitteln berichtigte und vervollständigte Transscription des Textes der Inschrift nebst Uebersetzung [5]) beizufügen und dem zur Orientirung einige Bemerkungen voranzuschicken.

Indem letzteres hiemit geschehen ist, möge mir zugleich gestattet

---

sind in jenen Artikeln berücksichtigt worden. Erst später erhielt ich durch die Güte der Verfasser zwei englische Erklärungen der Inschrift. Die eine von einem tüchtigen Sprachkenner herrührende erschien anonym in dem North British Review (October 1870); die andere schon oben erwähnte ist von dem gelehrten Kenner der Masora, Dr. Ginsburg (London, Longmans 1870).

5) Bei der in der Zeitschrift der D. M. G. a. a. O., S. 253 ff., gegebenen Transscription und Uebersetzung konnte ich nur das Aprilheft der Revue Archéologique und die Photographie der Abzeichnung, welche der um die Topographie Jerusalems hochverdiente Capitain Warren von zwei größeren Fragmenten der Inschrift nach einem Abklatsch gefertigt hatte, benutzen.

sein, in der Form der Selbstanzeige, wie solche in dieser Zeitschrift öfter stattgefunden hat, noch einige Worte über meine Schrift selbst hinzuzufügen. Ich glaube sagen zu dürfen, daß dieselbe durch die nachfolgenden Arbeiten nicht überflüßig und durch die Mängel des ihr zu Grunde gelegten ersten Ganneau'schen Textes nicht unbrauchbar geworden ist. Was den letzteren Punkt betrifft, so wird zur Berichtigung und Vervollständigung im wesentlichen schon der gegenwärtige Aufsatz genügen. Specielleres bieten die angeführten Artikel in der orientalistischen Zeitschrift. Bei genauerer Vergleichung wird man sich überzeugen, daß die meisten der in meiner Schrift vorgetragenen Vermuthungen und Ergänzungen durch die beiden späteren Textrevisionen Ganneau's bestätigt worden sind, theils buchstäblich [6]), theils wenigstens (wie da, wo die Ungenauigkeit des Ganneau'schen Facsimile die zu ergänzenden Lücken zu groß erscheinen ließ) dem wesentlichen Sinne nach, so daß ich im ganzen und großen meine Auffassung des Zusammenhanges der Inschrift nicht habe zu modificiren brauchen. In meiner Darstellung der neuen Aufschlüsse, welche das Moabiterdenkmal über die Geschichte des Stammes Ruben gewährt (S. 36—39 meiner Schrift) ist nur auf S. 37 (Z. 16) ein einziger Name, Kirjathaim (den in der mittleren Lücke von Z. 10 der Inschrift auch Nöldeke vermuthete) zu beseitigen und an dessen Stelle Ataroth zu setzen. Endlich ist meine ganze Darlegung der „religionsgeschichtlichen Bedeutung der Inschrift" (S. 25—35) durch die nachfolgenden Textrevisionen völlig unberührt geblieben; nur ist durch diese meine auf S. 32 ausgesprochene Vermuthung, daß auch bei den heidnischen Moabitern, wie bei dem Gottesvolke, der Begriff des Vernichtungsfluches (חֵרֶם) bestand, zur Gewißheit geworden [7]).

---

6) Es ist dies noch bei mehreren Stellen der Fall als bei denen, bei welchen es Ganneau selbst im Juniheft der Revue Archéologique, p. 378 sqq. ausdrücklich anerkannt hat.

7) חרם hat sich zwar nicht in der früheren Lücke in Z. 12 (wo vielmehr רית steht), wol aber in der parallelen Stelle in Z. 17 als vorhanden herausgestellt. Um so mehr ist der heidnische Begriff des חרם auch Dan. 11, 44 (vgl. noch V. 45) anzuerkennen, wo, so viel ich sehe, alle Ausleger (wie schon Hieron.) dem verbo החרים die allgemeinere Bedeu-

erade diesen unter den bisherigen Erklärern mir eigenthümlichen bschnitt darf ich wol — wie er es war, der mir in England erst eine lebhafte Theilnahme für meine Schrift erweckte — den utschen Theologen und überhaupt Solchen, die für das biblische ltertum ein christliches und wissenschaftliches Interesse haben, zur Prüfung empfehlen.

Ich füge noch die Bemerkung hinzu, daß ich in meiner Schrift — wie ich hoffe, ohne die wissenschaftliche Strenge der Untersuchung u beeinträchtigen —, den speciell sprachlichen Theil (S. 40—51) usgenommen, absichtlich keinen hebräischen Buchstaben gebraucht habe, um jene auch für Nichtkenner des Hebräischen zugänglich zu machen. Ein Gleiches habe ich auch für den gegenwärtigen Aufsatz mit Ausnahme der weiter unten eingeschalteten hebräischen Transscription des Textes erstrebt. Diesen habe ich auch hier durchgängig punctirt. So wird er für jeden, der das Alte Testament im Original lesen kann, auch wenn er zum erstenmal an den Gegenstand herantritt, mit Hülfe der wenigen beigefügten sprachlichen Bemerkungen leicht verständlich sein. Hinsichtlich der genaueren Begründung meiner Uebersetzung muß ich freilich auf den bezeichneten sprachlichen Theil meiner Schrift und auf die Artikel in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (namentlich S. 258 bis 260. 438—460. 668—671. 672—680) verweisen. — Die ergänzten Lücken des Textes sind durch eckige Klammern bezeichnet.

Uebersetzung der Inschrift.

1. Die Siege Mesa's über Israel.

I. (Zeile 1—4 des Originals.)

Ich Mesa, Sohn des Kamos[gad], König von Moab, der Dibonite. Mein Vater herrschte über Moab 30 Jahre und ich herrschte nach meinem Vater. Und ich machte diese Opferhöhe dem Kamos in Korcha, eine Höhe der Errettung, denn er errettete mich

tung des Vertilgens beilegen, während die LXX es richtig durch ἀναθεματίζειν wiedergeben. Man vgl. auch dasselbe Wort החרים in der weiter unten von uns zu besprechenden Stelle 2 Chron. 20, 23.

von allen Feinden und ließ mich meine Lust sehen an allen meinen Hassern.

II. (Zeile 4—6.)

Omri, der König von Israel, der bedrückte Moab viele Tage, denn es zürnte Kamos wider sein Land. Und es folgte ihm sein Sohn nach und auch er sprach:. Ich will Moab bedrücken.

III. (Zeile 6—9.)

In meinen Tagen sprach K[amos]: So will ich denn ihn und sein Haus ansehn und Israel geht unter in ewigem Untergang. Und es bemächtigte sich Omri [des Bezirkes von] Medeba und Israel saß darinnen in seinen Tagen und in seines Sohnes Tagen vierzig Jahre. [Da sahe] ihn (den Moab) Kamos an in meinen Tagen.

IV. (Zeile 9—14.)

Und ich baute (befestigte) Baal Meon und machte daran [den Graben]. Und ich [baute] die Stadt Kirjathaim; und die Männer von Gad [wohnten] in dem Bezirk [von Ataroth] seit uralters und es baute (befestigte) sich der König von Israel Ataroth. Und ich kämpfte wider die Stadt und nahm sie ein und ich erwürgte alle Männer der Stadt, zum Wohlgefallen dem Kamos, dem Gott Moabs. Und ich nahm von dort .... [das Opfergeräth Jehova's und] weihete es vor dem Angesicht des Kamos in Kirjath. Und ich ließ darinnen wohnen die Männer von Schirân und die Männer von Schacharath.

V. (Zeile 14—18.)

Und es sprach zu mir Kamos: Gehe hin! nimm ein (die Stadt) Nebo wider Israel! Und ich gieng hin während der Nacht und kämpfte wider sie vom Anfang der Morgenröthe bis zum Mittag und ich nahm sie ein und ich erwürgte sie alle darinnen, sieben Stammfürsten ....

In der folgenden Lücke standen weitere Angaben über die niedergemetzelten Bewohner; am Ende wahrscheinlich: Frauen und Jungfrauen. Die Motivirung folgt in den Worten: denn dem Astar Kamos (gehörte) der Bannfluch .... Und ich nahm von dort alle Opfergeräthe (Gefäße) Jehova's und weihte dieselben vor dem Angesicht des Kamos.

VI. (Zeile 18—21.)

Und es baute (befestigte) der König von Israel Jahaz und saß darinnen, indem er wider mich kämpfte, und es vertrieb ihn Kamos vor meinem Angesicht. Und ich nahm aus Moab zweihundert Mann, die volle Zahl. Und ich belagerte Jahaz und nahm es ein, es hinzufügend zu Dibon.

2. Die Bauten und Anordnungen des Königs.

VII. (Zeile 21—26.)

Ich baute Korcha, die Mauer nach dem Walde zu und die Mauer [nach dem Thale zu] und ich baute seine Thore und ich baute seine Thürme; und ich baute das Königshaus; und ich machte Behältnisse für die Bergwasser (wörtlich: Hemmungen des Niederflusses für die Gewässer) inmitten der Stadt. Und Cisternen waren nicht inmitten der Stadt, in Korcha; und ich sprach zu allem Volk: Machet euch ein jeder eine Cisterne in seinem Hause!

Es folgt noch ein Satz mit schwierigen Ausdrücken zu Anfang und einer Lücke in der Mitte. Nur als Vermuthung stehe hier: Und ich verhängte das Verbot für Korcha gegen [die Genossenschaft mit dem Volk] Israels.

VIII. (Zeile 26—30.)

Ich baute Aroër und ich machte die Straße am Arnon. Ich baute Beth-Bamoth, denn es war zerstört. Ich baute Bezer, denn es [bezwangen dasselbe] Männer von Dibon, ihrer funfzig, denn ganz Dibon war unterthänig; und ich füllte [mit Bewohnern] Bikrân, welches ich hinzufügte zu dem Lande. Und ich baute . . . . und den Tempel von Diblathaim und den Tempel von Baal Meon und brachte dorthin den K[amos].

3. Kampf im Süden des Landes (gegen Edom).

IX. (Zeile 31—34.)

Nach einer Lücke stehen hier die Worte: — das Land. Und Horonaim — es wohnte darin . . . Es folgte wahrscheinlich der Name eines edomitischen Stammhauptes oder Geschlechtes. Dann wieder nach einer Lücke: Es sprach zu mir Kamos: ziehe hinab! kämpfe wider Horonaim und [nimm es ein]!

In der zuletzt folgenden Lücke von mehr als zwei Zeilen sind auße vereinzelten Buchstaben nur die Worte „Kamos in meinen Tagen" zu lesen. Ohne Zweifel wurde hier berichtet, wie der König mit Kamos Hülfe die Stadt erobert habe.

Der Grundtext der Inschrift in hebräischer Transscription.

1 I אָנֹכִ מֵשַׁע בֶּן כְּמשׁ גָּד מֶלֶךְ מֹאָב הַדִּי־

2 יבֹנִי | אָבִי מָלַךְ עַל מֹאָב שְׁלשִׁן שת וְאָנֹכִ מָלַכְ־

3 תִּי אַחַר אָבִי | וָאַעַשׂ הַבָּמת זאת לִכְמשׁ בְּקָרְחָה | בְּ[מת מַ־]

4 II שַׁע כִּי הִשִׁעַנִי מִכָּל הַשֹּׁלְכִן וְכִי הִרְאַנִי בְּכָל שֹׂנְאָי |: עָ[מְר־]

5 י מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיְעַנּוּ אֶת מֹאָב יָמִן רַבִּן כִּי תֶאֱנַף כְּמשׁ בְּ[אר־]

6 III צֹה | וַיַּחְלְפֹה בְנוֹ וַיֹּאמֶר גַּם הָאאַעֲנוּ אֶת מֹאָב |: בְּיָמַי אָמַר כְּ[משׁ] .

7 וָאֵרֶא בֹה וּבְבֵתֹה | וְיִשְׂרָאֵל אָבֹר אָבַד עֹלָם וַיִּרַשׁ עָמְרִי אֶת [אֶרֶ־]

8 ץ מֹה דְבָא וַיֵּשֶׁב בָּה [יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו וּבְ]יְמֵי בְּנֹה אַרְבָּעִן שת [וַיִּרְא]

9 IV בֹּה כְמשׁ בְּיָמַי |: וָאֶבֶן אֶת בַּעַל מְעֹן וָאַעַשׂ בָּה | הָאָשׁוּחַ וָאֶ[בֶן]

10 אֶת קִרְיָתָן | וְאִשׁ גָּד יֹשֵׁב בְּאֶרֶץ [עֲטָר]ת מֵעֹלָם וַיִּבֶן לֹה מֶ[לֶ]ךְ יִ־

11 שְׂרָאֵל אֶת עֲ[טָ]רֹת | וָאֶלְתַּחֵם בַּקִּר וָאֹחֲזֶהָ וָאֶהֱרֹג אֶת כָּל גִּ[בֹּר]

12 הַקִּר רִית לִכְמשׁ אֵל מֹאָב וָאֶשְׁבְּ מִשָּׁם אֶת וָאֶ[סְ־]

13 חָבֵה לִפְנֵי כְּמשׁ בְּקִרְיָת | וָאֹשֵׁב בָּה אֶת אִשׁ שָׁרֹן וְאֶת אִ[שׁ]

14 V שַׁחֲרָת |: וַיֹּאמֶר לִי כְמשׁ לֵךְ אֱחוֹז אֶת נְבֹה עַל יִשְׂרָאֵל | [וָאֶ]

15 הֱלֹךְ בַּלַּיְלָה וָאֶלְתָּחֵם בָּה מִבְּקֹעַ הַשַּׁחֲרָת עַד צָהֳרָם | וָאֹ־

16 חֲזֶה וָאֶהֱרֹג כֻּלָּה שִׁבְעַת אֲלָפִן

17 תֹ[וְכ]חֹמֹת כִּי לְעַשְׁתֹּר כְּמשׁ הֶחֱרַם . . . . וָאֶקַּח מִשָּׁם [אֶת]

18 VI כְּלֵי יַהֲוֶה וָאֶסְחָבְהֶם לִפְנֵי כְמשׁ |: וּמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בָּנָ[ה אֶ־]

19 [ת] יַהַץ וַיֵּשֶׁב בָּה בְּהִלָּחֲמֹה בִי | וַיְגָרְשֵׁה כְמשׁ מִפָּ[נַי וָ־]

20 אֶקַּח מִמֹּאָב מָאתַיִן אִשׁ כָּל רִשֹׁה | וָאֶשָּׂאֶה בְיַהַץ וָאֹחֲ[זֶ]הָ

21 VII לִסְפֹּת עַל דִּיבֹן |: אָנֹכִ בָנִתִי קָרְחָה חֹמֹת הַיְּעָרִם וְחֹמֹת

22 הָעֹ[מֶק] וְאָנֹכִ בָנִתִי שְׁעָרֶיהָ וְאָנֹכִ בָנִתִי מִגְדְּלֹתֶהָ | וְאָ־

23 נֹכִ בָנִתִי בֵּת מֶלֶךְ וְאָנֹכִ עָשִׂתִי כִּלְאֵי הָאֶשְׁ[ד לְמַ]יִן בְּקֶרֶ[ב]

24 [הַ]קִּר | וּבֹר אַיִן בְּקֶרֶב הַקִּר בְּקָרְחָה וָאֹמַר לְכָל הָעָם עֲשׂוּ לָ־

25 כֶם אִשׁ בֹּר בְּבֵיתֹה | וְאָנֹכִ כָרַתִּי הַמִּכְרֻתֹת לְקָרְחָה בְּאֹ[חֻזַּת יִ־]

26 VIII [ם יִ]שְׂרָאֵל |: אָנֹכִ בָנִתִי [עֲ]רֹעֵר וְאָנֹכִ עָשִׂתִי הַמְסִלָּת בְּאַרְנֹ
27 [אָנֹכִ] בָנִתִי בֵּת בָּמֹת כִּי הָרֻס הִא | אָנֹכִ בָנִתִי בֶצֶר כִּי עִיִ[ר]ה
28 [כֹה אִ]שׁ דִיבֹן חֲמִשִּׁן כִּי כָל דִיבֹן מִשְׁמַעַת | וְאָנֹכִ מָלַ[את־
29 [י יֹשְׁבִ]ם אֵת בַּקְּרָן אֲשֶׁר יָסַפְתִּי עַל הָאָרֶץ | וְאָנֹכִ בָנִ[תִי
30 .... וּבֵת דִבְלָתָן | וּבֵת בַּעַל מְעֹן וְאֶשָּׂא שָׁם אֵת כְּ[מֹשׁ :
31 IX .... הָאָרֶץ | וְחוֹרֹנֵן יָשׁ כ בָּהב ו
32 ....[אָ]מַר לִי כְּמֹשׁ רֵד הִלָּחֵם בְּחוֹרֹנֵן | וָא[חֲזֶה]
33 .... ה כְּמֹשׁ בְּיָמַי עַל עשׁ
34 שׁת ק | וא

Sprachliche Bemerkungen zu der Inschrift.

Z. 3: קָרְחָה, eine „kahle Höhe“ bezeichnend, Name der Stadt Dibon.

Z. 4. שֹׁלְכִן = die Feinde, von שלך = zu Boden werfen (Jer. 14, 16. Hiob 18, 7), vielleicht auch (nach Ginsburgs scharfsinniger Combination mit dem Vogelnamen שָׁלָךְ) = auf jemanden losstürzen. Die Pluralendung ־ין steht durchgängig für das hebräische ־ים, vielleicht mit Ausnahme von היערם Z. 21, wo jedoch nach Ganneau's Angabe das ם nicht vollkommen deutlich ist. — עמרי mit nachfolgendem ו, nomin. absol. wie 1 Sam. 11, 11.

Z. 5. וַיְעַנּוּ oder וַיְעַנֻּ mit beibehaltenem radicalen ו am Ende (ebenso אענו in Z. 6). — תאנף Verbalbildung wie תִּרְגַּלְתִּי Hos. 11, 3; תְּחַרֶה Jer. 12, 5.

Z. 6. וַיַּחְלְפֵה. Das Suffix der 3. Person ist hier immer, wie zuweilen im Hebräischen mit ה statt mit ו geschrieben. חלף stimmt zu dem arabischen Sprachgebrauch (vgl. Chalîfe = Nachfolger des Propheten).

Z. 8. מה דבא = hebräisch מידבא. Man vgl. das mô in dem Namen מואב Gen. 19, 31 ff.

Z. 9. אָשׁוּחַ, wahrscheinlich eine Bildung wie אָסוּךְ, von der Wurzel שוח.

Z. 10. קִרְיָתָן = hebräisch קִרְיָתַיִם: alte Dualendung auf -ân und -âm (letzteres in צָהֳרָם Z. 15).

Z. 11. הִלְפַּתֶּם mit Umsetzung des ת, wie sie im Hebräischen nur neben Zischlauten stattfindet. קר moabitisch = Stadt, vgl. den Namen קיר מואב.

Z. 12. רית wahrscheinlich contrahirt aus רעית = Wohlgefallen, wie der Name רות chaldäisch רְעוּת geschrieben wird.

Z. 12—13. וָאֶסְחֲבָה; ebenso in Z. 18 ואסחבהם. סחב = hin- und herführen (hebräisch hin- und herzerren) bezeichnet wahrscheinlich einen Act der Weihe ähnlich wie die hebräische תְּנוּפָה.

Z. 14. שחרת: vielleicht ist der Name nach Ganneau מחרת zu lesen.

Z. 16. אַלְפַּן. Möglich auch אֲלָפַן, doch macht die Annahme einer so starken Bevölkerung Schwierigkeit.

Z. 17. רְחַמֹת. Vgl. Richt. 5, 30. Vorher glaubt Ganneau, wiewol zweifelnd, גברת (= Matronen?) zu erkennen. Weiterhin ist statt הַחֲרַם vielleicht mit Ginsburg הֶחֱרַמְתִּיהֶם zu lesen.

Z. 20. וָאֶשְׁאֶה nehme ich von שאה = שעה schauen (Gen. 24, 21), also = cerniren, belagern. Vielleicht kann man es auch von dem Schlachtgeschrei verstehen, mit ב = unter Schlachtgeschrei gegen den Feind anrücken, was freilich für die prosaische Rede eine etwas kühne constr. praegnans wäre.

Z. 25. Das schwierige כָּרֵת הַמְּכְרֵתֶה verstehe ich vermuthungsweise (mit Vergleichung des hebräischen כְּרִיתוּת = Ehescheidung) von der Aufhebung des Bundesvertrages zwischen der moabitischen und israelitischen Bevölkerung derselben Stadt. Ein solcher Vertrag (hudhr) besteht z. B. noch heute zwischen der christlichen und muhammedanischen Bevölkerung der Stadt Kerek (des alten Kir Moab).

II. Zur Geschichte Mesa's.

Wir beginnen hier mit einer Uebersicht über den Zusammenhang der Inschrift und knüpfen daran unsere geschichtliche Darstellung nebst den einschlägigen exegetischen und chronologischen Untersuchungen.

Die ersten Worte: „Ich Mesa“ u. s. w. bilden gewissermaßen eine Ueberschrift. Dann geht die Rede in die Form der Zeilen (στίχοι) über, wie sie dem Hebräischen eigen ist und ebenso auch in der phönizischen Inschrift des Königs Eschmunazar von Sidon sich findet. Der Anfang ist ruhige Prosa; bald aber wird die Rede bewegter und streift durch Lebhaftigkeit und gehobenen Ausdruck an das Poetische:

Mein Vater herrschte über Moab dreißig Jahre,
und ich herrschte nach meinem Vater.
Und ich machte diese Höhe dem Kamos in Korcha,
eine Höhe der Errettung.
Denn er rettete mich von allen Feinden
und ließ mich meine Lust sehen an allen meinen Hassern.

In diesen Worten prägt sich auf charakteristische Weise der Jubel der Rettung, der Befreiung von einem Druck aus, den Mesa selbst in vollem Maße gefühlt hatte. Er hatte dem Ahab den enormen jährlichen Tribut von 100,000 Lämmern und 100,000 Wollwiddern entrichten müssen[8]). Einen Theil davon hatte er unzweifelhaft aus seinem eigenen Besitz aufzubringen — als der größeste „Hirt“ oder Heerdenbesitzer, wie er 2 Kön. 3, 4 genannt wird; einen anderen Theil mußte er von seinem Volke außer den Abgaben, die er als König für sich selbst in Anspruch nahm, erheben, gewiß (wenn man sich den halbnomadischen Zustand der Mehrzahl der Moabiter denkt) nicht ohne daß diese ihm dabei viele Schwierigkeiten machten. In der Entfernung kaum eines Tagemarsches von Korcha, der nordmoabitischen Residenz, lag eine israelitische Be-

8) Es wird 2 Kön. 3, 4 nicht ausdrücklich gesagt, daß Mesa den Tribut jährlich entrichtete. Aber schon der Alexandriner hat es so verstanden, indem er übersetzt ἦν φέρων φόρον (Hieronymus: solvebat). Mit Unrecht behauptet man, daß ein solcher Tribut unerschwinglich gewesen wäre. Nach den statistischen Angaben finden sich in mehreren der preußischen Provinzen je 4 bis 5 Millionen Schafe. In Konstantinopel sollen jährlich gegen 2½ Million Schafe geschlachtet werden. Wäre der Tribut einmalig gewesen, so müßte man annehmen, daß Mesa ihn bei seiner Thronbesteigung entrichtet hätte. Worin hätte dann aber der anhaltende Druck bestanden, über den er klagt?

satzung, früher in Medeba, damals wahrscheinlich in Ataroth — sicher stark genug, um über die genaue Einlieferung des Tributs zu machen [9]). Im Süden hatten sich die Edomiter, die von dem mit Israel augenblicklich befreundeten Juda abhängig waren, der Stadt Horonaim bemächtigt und bedrückten von da aus das Land.

Das waren die schwerlastenden Verhältnisse, denen Mesa sich entrissen sah. In unerwartet kurzer Zeit war die günstige Wendung eingetreten. Ahab war (897 v. Chr.) im Kriege mit den Syrern gefallen. Das ganze von den Moabitern beanspruchte Land nördlich vom Arnon war in Mesa's Händen. Ahabs Sohn und Nachfolger Ahasja, der es wiederzuerobern gekommen war, hatte unverrichteter Sache abziehen müssen und lag jetzt an einer unheilbaren Krankheit darnieder. Die südliche moabitische Landschaft war von den Edomitern gesäubert. So schien der Name Mesa, welcher „Errettung" bedeutet, zu einem heilbringenden Omen geworden zu sein. Darauf sollte der Doppelsinn der Benennung hinweisen, welcher der zum Ausdruck des Dankes gegen die Gottheit geweihten Opferhöhe beigelegt wurde — Höhe Mesa, Höhe der Errettung.

Sehr natürlich ist es, daß hierbei der Blick sich weiter rückwärts auf die ganze lange Zeit der vorangegangenen Knechtschaft richtete. Es wird förderlich sein, daran zu erinnern, wie in ähnlicher Weise, wenn auch freilich in einem höheren und reineren Geiste, Debora, die Prophetin und Heldin des lebendigen Gottes, in ihrem Liede auf die lange Zeit des Druckes zurückschaut, welche dem von ihr glorreich beendeten Befreiungskampfe vorangegangen war (Richt. 5, 6—8). In den Tagen Samgars — so lauten ihre Worte —

---

9) Daß es ein gewöhnliches Verfahren war, durch starke Besetzung einer Grenzfestung ein Land unterwürfig und tributbar zu machen, habe ich (in meiner Schrift, S. 9) durch Beispiele im Alten Testament erwiesen. Von einer Eroberung Medeba's durch Mesa ist in der Inschrift nicht die Rede. Es war also an die Stelle Medeba's eine andere Stadt als Zwingveste getreten, nämlich (nach Ganneau's zweiter Textrevision) das durch den König von Israel neubefestigte Ataroth. Vgl. meine Schrift, S. 17 f., und Zeitschr. der D. M. G. XXIV, 954 f.

In den Tagen Samgars, des Sohnes Anaths,
in den Tagen Jaels waren leer die Straßen,
die Wandrer der Wege gingen auf krummen Pfaden.
Es gebrach — an Führern gebrach's in Israel,
bis daß ich aufstand, Debora,
bis daß ich aufstand, eine Mutter in Israel.

Und abermals gedenkt sie alsdann jener trüben Zeit, da die Feinde gegen die Thore Israels stritten und es dahin kam, daß unter der zahlreichen heimischen Mannschaft keiner mehr die Waffen gegen die übermächtigen Bedrücker zu erheben wagte:

Wahrlich nicht Schwert noch Lanze war zu sehn
unter den vierzig Tausenden in Israel.

Ebenso blickt Mesa nach der erlangten Befreiung auf die verflossenen trüben Jahrzehnte zurück. Hatte doch sein Vater während seiner ganzen dreißigjährigen Regierung keine Erleichterung des Druckes gefunden, der durch dessen Zeitgenossen Omri, den kriegerischen König von Israel, über Moab verhängt worden war. Diesen, den Urheber so großen Unheils, nennt daher Mesa gleich zuerst mit Namen. Ihm sei (so meint er) sein feindlicher Plan gelungen, weil Kamos damals und noch lange Zeit hernach seinem Volke gezürnt habe. Darum habe auch Omri's Sohn Ahab (dessen Name nicht genannt wird), obgleich jenem an Tapferkeit nicht gleichkommend, doch sprechen dürfen: „Ich will Moab bedrücken."

Erst zu Mesa's Zeiten ward es anders. Ein Orakel des Kamos verkündete, daß er seinem Volke und Tempel wieder gnädig sein, Israel hingegen auf ewig vernichten wolle. Nachdem der König in der Inschrift seines Siegesdenkmals die Worte dieses Orakels erwähnt hat, blickt er, ähnlich wie Debora in den oben angeführten Worten ihres Liedes, noch ein zweites Mal auf die vorangegangene Zeit der Schmach zurück. Diese begann mit einer Thatsache, die gewiß für Moab eine schreckensvolle Erinnerung geblieben war. Omri, dessen Name hier noch einmal genannt wird, bemächtigte sich der Stadt Medeba und machte sie zu einer Zwingveste — unweit der Stadt, in welcher Mesa das Denkmal errichtete, und in welcher ohne Zweifel auch schon sein Vater residirt hatte. Von da ab hatte die Zeit des Druckes unter der Oberherrschaft der

beiden israelitischen Könige „vierzig Jahre“ lang — eine runde Zahl wie die vierzig Tausende in Debora’s Liede — gedauert. Nun aber (damit schließt Mesa den ausführlichen Eingang zu der nachfolgenden Schilderung seiner Heldenthaten) habe Kamos seine Verheißung erfüllt und sich seinem Volke wiederum gnädig erwiesen.

Dies ist der Zusammenhang der schwierigen Abschnitte II und III, wie ich ihn aufgefaßt und demgemäß die Lücken ergänzt habe. Als Bestätigung dient der nach hebräischer Weise hervortretende klare und durchsichtige Parallelismus der Sätze[10]). Um diesen in möglichst klares Licht zu setzen, bezeichne ich im Folgenden die parallelen Momente durch a und a′, b und b′, c und c′.

II. a. Es zog herauf Omri, König von Israel
und bedrückte Moab viele Tage,
denn es zürnte Kamos wider sein Land.
b. Und es folgte ihm sein Sohn und auch er sprach:
Ich will Moab bedrücken.
III. c. In meinen Tagen sprach Kamos:
So will ich denn Moab und seinen Tempel ansehn,
und Israel geht unter in ewigem Untergang,
a′. Und es bemächtigte sich Omri des Landes Medeba,
b′. Und Israel saß darin in seinen Tagen und in seines Sohnes Tagen,
vierzig Jahre.
c′. Da sah Kamos Moab gnädig an in meinen Tagen[11]).

In Betreff des Zusammenhanges der folgenden Abschnitte

10) Es gibt bekanntlich im Hebräischen nicht nur einen Parallelismus der Zeilen (στίχοι), der von Robert Lowth (De sacra poesi Hebraeorum praelectio XIX, 237 sqq.) zuerst wissenschaftlich dargestellt ist, sondern auch einen Parallelismus der masorethischen Verse und der sich daraus aufbauenden Strophen. Ein solcher Gedankenparallelismus findet sich mitunter auch bei prosaischer Form der Rede, z. B. in dem Prolog des Buches Hiob (vgl. meinen Commentar, S. 210).

11) Es könnte darnach am angemessensten scheinen, die Sätze a, b, c als Abschnitt II, die Sätze a′, b′, c′ als Abschnitt III zusammenzufassen. Aber c und a′ sind durch ein „Und“ verbunden, nicht b und c. Zwischen den beiden letzteren steht überdies im Original ein Strich als Satztrenner. (Ueber dies Zeichen vgl. meine Schrift, S. 50.)

können wir kürzer sein, weil derselbe leichter zu durchschauen ist. Mesa berichtet hier kurz und bündig den Verlauf der Kämpfe, durch welche es ihm gelang das fremde Joch abzuwerfen. Ermuthigt durch jene günstigen Orakel machte er die Stadt Baal Meon, einige Stunden nördlich von seiner Residenz Korcha, zum Waffenplatz. Von da aus unternahm er seinen Angriff erst gegen das zwei Stunden südwestlich gelegene Ataroth (Abschnitt IV), dann gegen das ebenso weit nordwestlich gelegene Nebo (Abschnitt V). Die beiden Städte waren damals die Hauptbollwerke der israelitischen Macht nördlich vom Arnon. Mesa eroberte sie und erwürgte ihre Bewohner zu Ehren seinem Gott Kamos. — Darnach erst rückte der israelitische König Ahasja, der Sohn Ahabs, gegen ihn heran und setzte sich in Jahaz, wenige Stunden vor Korcha, fest. Aber durch heimische Verhältnisse, vielleicht durch einen Einfall der Syrer, wurde er genöthigt abzuziehen. Nun bemächtigte sich der Moabiterkönig, der hierin eine sichtbare Hülfe seines Gottes Kamos erblickte, mit leichter Mühe der Stadt Jahaz, und damit war das Werk der Befreiung vollendet (Abschnitt VI).

In dem zweiten Haupttheile der Inschrift zählt Mesa vornehmlich die Bauten auf, die er ausgeführt hat, zuerst die in seiner Hauptstadt Korcha (Abschnitt VII). Er hat für den guten Stand ihrer Mauern, Thore und Thürme gesorgt. Er hat sie mit einem neuen königlichen Palaste geschmückt. Er hat neue Anlagen gemacht, um sie mit Wasser zu versehen. Dabei hält er zugleich für erwähnenswerth eine von ihm getroffene Maßregel, wornach die Einwohner außerdem Cisternen anlegen mußten. Auch scheint er sich zu rühmen, daß er den Israeliten (deren verhaßter Name am Ende des Abschnitts steht) den Aufenthalt in Korcha unmöglich gemacht habe. — Im folgenden VIII. Abschnitt werden verschiedene andere Städte, alle nördlich vom Arnon gelegen, angeführt, um welche Mesa sich verdient machte. Auch der dabei erwähnte Straßenbau bei Aroer beschränkte sich auf die Nordseite des Flusses. Die auf die Städte Bezer und Bikran bezüglichen Angaben, obgleich lückenhaft, lassen doch einen Hinweis auf die Fehden erkennen, welche in Folge des nationalen und religiösen Gegensatzes zwischen den verschiedenen Gemeinden jener Landschaft,

den israelitischen und moabitischen, seit langer Zeit gäng und gäbe waren. Den Beschluß machen Tempelbauten.

Von dem dritten Hauptheil sind nur wenige Worte erhalten. Diese lassen erkennen, daß hier von einem siegreichen Kampfe im Süden, nahe der edomitischen Grenze, die Rede ist. Es entsteht aber die Frage, warum dieser Bericht nicht mit dem ersten Haupttheile, der ja gleichfalls von den Siegen des Königs handelt, verbunden worden sei. Wir nehmen an, daß dabei die Zeitfolge das Maßgebende war. Die Anordnung der Inschrift erscheint nämlich als durchaus naturgemäß, wenn wir uns den Zusammenhang in folgender Weise denken.

Wir setzen voraus, daß Mesa gleich nach der Eroberung von Jahaz den Entschluß faßte, dem Kamos die „Höhe der Errettung" aufzurichten. Wahrscheinlich geschah dies sogar, nach der allgemeinen Sitte des Altertums, in Folge eines in der Noth gethanen Gelübdes. Aber zur Ausführung bedurfte es einiger Zeit. Eine Höhe (bâmâh) bestand nicht in einem bloßen Altar, sondern sie erforderte als Stätte eines beständigen complicirten Opfercultus mancherlei vielleicht kunstvolle bauliche Anlagen, wenn auch kein eigentlicher Tempel damit verbunden war. Solche Stätte hatte (wie aus Z. 17. 18 hervorgeht) ihre besonderen heiligen Geräthe. Für deren Beschaffung hatte daher der Gründer ebensowol Sorge zu tragen, als für würdige Räumlichkeiten, in denen sie aufbewahrt werden konnten. Nun aber befand sich Mesa nicht in der Lage, um auf dergleichen Dinge alle seine Kraft und Aufmerksamkeit concentriren zu können. Er mußte, indem er Moab von einem langen und schweren Drucke befreit sah, die Wiederkehr desselben befürchten. Er mußte auf einen solchen Angriff gefaßt sein, wie er bald darauf durch Ahasja's Bruder und Nachfolger Joram und durch dessen Verbündeten Josaphat erfolgte. Er mußte sich darauf rüsten. Hieraus erklärt sich, was im VII. und VIII. Abschnitt berichtet wird: die Befestigung der Städte, insbesondere der erst unlängst schwer bedroht gewesenen Hauptstadt, die Sorge für hinlänglichen Wasservorrath in derselben auch für den Fall einer Belagerung, die Austreibung der israelitischen Bevölkerung, endlich auch der nicht bloß für den Verkehr, sondern auch für die leichtere

Bewegung von Heeresabtheilungen wichtige Straßenbau. So hat die Annahme viel für sich, daß der größte Theil der von Mesa aufgezählten Bauten, wenn auch manche vielleicht schon früher begonnen wurden, in der Zeit nach der Eroberung von Jahaz vollendet ist. Denken wir uns nun etwa ein Jahr nach dieser Eroberung verflossen, denken wir uns, daß Mesa alsdann, durch ein neues Orakel angetrieben, den Zug nach Süden hin unternahm, daß er, von da bald siegreich zurückgekehrt, das inzwischen fertig gewordene Heiligtum in Korcha dem Kamos weihte, so wird uns der Inhalt der Inschrift und die Reihenfolge ihrer Theile vollkommen begreiflich. — Das alles sind freilich zunächst nur Vermuthungen. Je sicherer sich aber zeigen läßt, daß so alle geschichtlichen Angaben sowol unserer Inschrift als des Alten Testaments sich leicht zusammenfügen, während andere Versuche dies zu leisten sich als nicht haltbar erweisen, um so mehr dürfen wir hoffen uns der geschichtlichen Gewißheit zu nähern.

Zum Ausgangspunkt unserer Untersuchungen nehmen wir den Bericht über den Kampf im Süden des Landes (Abschn. IX). Er hat lediglich die vier letzten Zeilen gefüllt. Wäre in den davon erhaltenen Fragmenten nicht der Name der unweit der edomitischen Grenze gelegenen Stadt Horonaim deutlich zu lesen, so könnten wir, wenn wir unsere Kunde lediglich aus der Inschrift schöpfen wollten, auf den Gedanken kommen, das ganze damalige Königreich Moab habe nördlich vom Arnon gelegen. Denn dort allein scheint Mesa, der doch König von Moab heißt, zu schalten und zu walten. Dort hat er seine Residenz, die er mit Bauten schmückt, während er sich weder um Ar Moab, das doch für die eigentliche Hauptstadt von Moab gilt, noch um irgend eine andere Stadt südlich vom Arnon in ähnlicher Weise kümmert. Hieraus ist zu folgern, daß ähnliche Sorgen für diese Städte Anderen oblagen, daß Mesa nur für die nördliche Landschaft unmittelbarer Regent war, daß er aber als König über alle Theile von Moab eine gewisse Oberherrlichkeit besaß und als solcher die Pflicht und die Ehre der Führerschaft im Kriege hatte. Erst infolge dieser königlichen Pflicht

läßt unsere Inschrift ihn den Arnon nach Süden hin überschreiten, um auch dort, wie früher im Norden, eine Stadt dem Lande zuzufügen.

Moab's Verfassung war also eine ähnliche, wie in älterer Zeit die des benachbarten und stammverwandten Edom. Dies hatte nach Gen. 36 Wahlkönige. Neben ihnen erscheinen dort Stamm- oder Gaufürsten (allûfîm), aus denen und unter deren Betheiligung die Könige meist gewählt zu sein scheinen. In jener alten edomitischen Königsliste folgt niemals ein Sohn auf den Vater. In dieser Hinsicht war es in Moab anders, wenigstens zu Mesa's Zeit. Denn sein Vater hatte vor ihm geherrscht, und er hatte einen Sohn, der nach ihm regieren sollte (2 Kön. 3, 27). Aber das dürfte nach unseren obigen Bemerkungen feststehen, daß er, obgleich König von Moab, zugleich die Stellung eines einzelnen Stammfürsten (allûf) neben anderen einnahm. Daß dem moabitischen Könige solche Stammfürsten zur Seite standen, hatte man aus dem, was über Balak (Num. 22, 8. 14 und besonders 23, 6) erzählt wird, schon früher geschlossen, wie dies auch Winer in dem die Moabiter betreffenden Artikel seines biblischen Real-Lexikons hervorhebt. Aber das ist das Neue, was wir durch unsere Inschrift erfahren, daß der König nur in seinem eigenen Gau oder Kanton, ähnlich wie einst der deutsche Kaiser nur in seinem eigenen Herzogthum, die volle Herrschergewalt besaß. Darnach ist es denn auch von besonderer Bedeutung, daß Mesa sich selbst im Anfange der Inschrift als „den Diboniten" bezeichnet. Dibon war, wie ich in der Erklärung des VIII. Abschnitts (in meiner Schrift, S. 24) gezeigt habe, der Name des nördlichen Kantons, dessen Hauptstadt Korcha war. Nicht bloß als Stammgenosse, sondern als Stammfürst hieß Mesa im besonderen Sinne „der Dibonite".

Dann aber ergeben sich mit Sicherheit auch die folgenden Thatsachen: 1) daß schon Mesa's Vater Kamosgad eine gleiche Stellung einnahm, und 2) daß er der erste dibonitische Stammfürst war, welcher den moabitischen Königsthron bestieg. Denn hätte Mesa mehrere königliche Ahnen gehabt, so würde er sich nicht so ausdrücken: „Mein Vater herrschte über Moab dreißig Jahre, und ich herrschte nach meinem Vater".

Hieraus lassen sich weitere Folgerungen ziehen. Der auf Moab lastende Druck der israelitischen Herrschaft dauerte (nach Zeile 8) 40 Jahre, welche Zahl, worauf wir weiter unten zurückkommen, als eine runde Zahl zu fassen ist. Die Art, wie Mesa im III. Abschnitt hervorhebt, daß es in seinen Tagen, im Unterschiede von den vorangegangenen Tagen des Druckes, besser geworden sei, läßt uns schließen, daß er noch nicht lange regiert hatte, als er das fremde Joch abschültelte. Ahab, nach dessen Tode er dies vollbrachte, regierte 22 Jahre, Omri, Ahabs Vater, neben Thibei 4 Jahre und nach dessen Tode allein 12 Jahre (1 Kön. 16, 16. 23). Demnach fiel die Thronbesteigung des Kamosgad in die Regierungszeit des Omri. Möglicherweise machte Omri jenen gerade im Anfang der erwähnten 40 Jahre zum Vasallenkönige über das neuunterworfene Moab. Sollte jener aber auch erst einige Jahre später König von Moab geworden sein — immer geschah es nicht ohne den Willen Omri's, der von Medeba aus mit starkem Arm das Land in Botmäßigkeit erhielt, daß ein dibonitischer Stammfürst jene Würde erlangte. Er mochte sich des Vasallen um so mehr versichert halten, je näher seiner eigenen Machtsphäre derselbe seinen Sitz hatte, ähnlich wie die osmanischen Sultane den Patriarchen zu einer Art von griechischem Unterkönige machten, aber ihn unter ihren Augen in der Hauptstadt des Reiches residiren ließen. Jedenfalls geht aus den Angaben unserer Inschrift hervor, daß ein Theil des alten Gebietes von Ruben, das Land Dibon, schon damals von einem so mächtigen Oberherrn wie Omri nicht als ein unmittelbar israelitisches, sondern als ein unterworfenes moabitisches Land mit eigenem Stammfürsten betrachtet wurde — ein auffälliges Verhältnis, das ich in einem besonderen Abschnitt meiner Schrift (S. 36—39) näher beleuchtet habe.

Neben jenem Diboniten im Norden standen andere moabitische Stammfürsten im Süden des Arnon. Allerdings könnte es fraglich erscheinen, ob deren hier mehrere gewesen seien. Ar oder Ar Moab (d. h. die Stadt Moabs) war schon in der uralten Blütezeit des Landes, ehe sein nördlicher Theil durch die Amoriter erobert wurde, dessen Hauptstadt (Num. 21, 28). Zugleich stand es aber schon frühzeitig zu dem Lande zwischen dem Arnon und

dem Weidenbach, dem edomitischen Grenzfluß, in speciellerer Beziehung. Denn dieses ganze Land hieß kurzweg Ar (Deut. 2, 9). Darnach könnte man geneigt sein anzunehmen, daß in Moab neben dem Fürsten von Dibon lediglich ein zweiter von Ar existirte, welcher jenen seit Kamosgad als den König, d. h. den Kriegsherrn, anerkannt hätte. Aber ein solches Verhältniß ist doch schwerlich denkbar, da das vorausgesetzte Fürstentum von Ar dem von Dibon, zumal vor Mesa's Eroberungen, an Umfang und Bedeutung unverhältnismäßig überlegen gewesen wäre. Viel leichter erklärt sich die eigentümliche Stellung des Mesa, wenn südlich vom Arnon mehrere Stammfürstentümer existirten, deren Residenzen zum Theil zeitweilig, je nachdem das Königtum an eines derselben gelangte, Hauptstädte von ganz Moab wurden. Diese Annahme wird auch durch gewisse Stellen des Alten Testaments begünstigt. Neben Ar Moab steht dort Kir Moab, was gleichfalls die „Stadt Moabs" bedeutet. Von beiden wird Jes. 15, 1 mit identischen Ausdrücken der Untergang geweißagt:

Ja Nachts wird verwüstet Ar Moab — vertilgt!
Ja Nachts wird verwüstet Kir Moab — vertilgt!

Außerdem wird sowol bei Jesaias (16, 7. 11) als bei Jeremias (48, 31. 36) mit dem Schicksal von Kir Heres oder Hareseth (d. i. Kir Moab) das Schicksal des ganzen Volkes in einer Weise identificirt, die es als eine Hauptstadt des Landes erscheinen läßt. Nehmen wir hinzu, daß daneben bei Jeremias Dibon[12]) und Kerijjoth (d. i. Ar Moab)[13]) unverkennbar als königliche Städte ge-

12) Siehe in meiner Schrift die Erklärung von Abschnitt VIII, S. 22 f.

13) Jer. 48, 41 vgl. 24 und Amos 2, 2. Wir verweisen auf Dietrichs Aufsatz in Merx' Archiv III, 320 ff. — Ar lag hart am südlichen Ufer des Arnon. Es ist nicht zu verwechseln mit dem mittelalterlichen Rabbath Moab (s. Ritters Erdkunde XV, 1210 ff.). Letzteres, ohngefähr in der Mitte zwischen Ar und Kir gelegen, wird im Alten Testament nicht genannt. Der Name der „Hauptstadt Moabs" (denn das bedeutet Rabbath Moab) gehört aber ohne Zweifel der Zeit der noch lebendigen moabitischen Sprache an und weist darauf hin, daß einst auch dieser Ort der Sitz eines Stammfürsten gewesen und später (wahrscheinlich nach Jeremias) auch der zeitweilige Sitz des unter chaldäischer und persischer Ober-

ildert werden, so dürfen wir das, was für Dibon feststeht, daß nämlich der Sitz eines Stammfürsten und zeitweilig auch eines önigs war, auch für die anderen beiden Städte voraussetzen. ielleicht bestanden noch andere kleinere Stammfürsten, aus deren eschlechtern keiner das Königtum erlangte.

Der Kampf gegen Israel ist allem Anschein nach zuerst durch e Diboniten allein geführt worden. Von der Bezwingung der stadt Bezer wird dies ausdrücklich gesagt. Von den Unternehmungen Mesa's gegen Ataroth und Nebo haben wir ein Gleiches orauszusetzen. Erst nachdem Ahasja, der König von Israel, lbst auf dem Kampfplatz erschienen, aber bald, wie wir sahen, ieder abgezogen war, nahm Mesa 200 Mann aus Moab, d. h. icht bloß aus dem dibonitischen Gebiet, sondern aus ganz Moab, m sich damit der Stadt Jahaz zu bemächtigen (Abschn. VI). — In ähnlicher Weise werden die Stammfürsten des Landes südlich vom Arnon den Kampf mit Edom längere Zeit ohne die Betheiligung Mesa's geführt haben.

Die Edomiter hatten ihre Grenze, den Weidenbach, überschritten und zwischen diesem und dem Bach Sared, der bei Kir Moab (dem heutigen Kerek) floß, sich festgesetzt. Sie waren seit David unter judäischer Oberherrschaft. Auch zur Zeit Josaphats war ihr König nicht selbständig, sondern wurde von Jerusalem aus ernannt [14]). Dies hinderte nicht, daß zwischen ihnen und den Moabitern, auch wenn ihre beiderseitigen Oberherren, die Judäer und

herrschaft fortbestandenen moabitischen Königtums geworden ist. In älterer Zeit wird es einen anderen Namen gehabt haben.

14) Dies wird 1 Kön. 22, 48 angeführt, um zu erklären, daß Josaphat, ähnlich wie früher Salomo, auf dem Aelanitischen Meerbusen Schiffe ausrüsten konnte. Die englische Uebersetzung, übereinstimmend mit der Genfer, hat dort im wesentlichen richtig: „There was then no king in Edom: a deputy was king.“ Nur war der deputy (wörtlich „der Eingesetzte“, vir constitutus), nicht ein aus Jerusalem geschickter Präfect, sondern ein einheimischer Vicekönig (Prorex, wie schon Junius und Tremellius übersetzen). Die LXX und Vulgata (denen sich Luther anschließt) haben: *Καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν ἑστηκὼς ἐν Ἰδουμαίᾳ*, nec erat tunc rex institutus in Edom — beides sprachlich unhaltbar. Mit Unrecht nimmt dennoch Nöldeke (S. 21) denselben Sinn an und betrachtet daher

Israeliten, mit einander befreundet waren, ähnlich wie im alten deutschen Reiche zwischen den Vasallen befreundeter Lehnsherren, partielle Fehden stattfanden. So war es schon vor Mesa's Zeit gewesen, und die Moabiter hatten den Kürzeren gezogen. Dies lassen uns die in Zeile 33 erhaltenen Worte erkennen: „Kamos in meinen Tagen". Denn nach den Parallelen in Z. 6 und 9 (Abschn. III) ist hier der Gedanke anzunehmen: „Kamos sahe Moab wieder gnädig an in meinen Tagen". Mesa fand dafür den Beweis in dem erfolgreichen Kampfe gegen Horonaim, den er einem Orakel des Kamos gemäß (Z. 32), gewiß zugleich durch die bedrängten südlichen Stammfürsten herbeigerufen, unternommen hatte. Möglich, daß in der Lücke am Ende der Inschrift noch andere Städte genannt waren, aus denen er die Edomiter ebenso siegreich verdrängt hatte, wie die Israeliten aus den nördlichen Städten.

Bis hieher haben wir den geschichtlichen Zusammenhang der Thatsachen darzulegen gesucht, deren in der Inschrift selbst Erwähnung geschieht. Sehen wir nun, wie zu unserer Auffassung die im Alten Testament berichteten Vorgänge stimmen, welche wir in eine etwas spätere Zeit als unsere Inschrift setzen. Es handelt sich hier zuerst um die Erzählung 2 Chron. 20, die wir mit Bertheau, dem neuesten trefflichen Erklärer des Buches, als auf geschichtlicher Erinnerung beruhend festhalten, obgleich in der Darstellungsweise die besondere Farbe des Chronisten stark hervortritt. Sodann um den Bericht, welcher 2 Kön. 3 aufbewahrt ist.

Nach jenem Abschnitt der Chronik fielen die verbündeten Moabiter und Edomiter[15]), durch einen Haufen von Ammonitern verstärkt, in das judäische Gebiet ein. Sie waren bis ungefähr zur

---

die Erwähnung eines edomitischen Königs in 2 Kön. 3 als einen ungeschichtlichen Zug.

15) 2 Chron. 20, 1 steht durch einen alten Schreibfehler im hebräischen Text „Söhne Ammon" statt „Söhne Edom", wie die Vergleichung mit dem Folgenden (V. 10. 22. 23) zeigt. Die Versionen haben durch verschiedene Quiproquo's den Schreibfehler zu verdecken gesucht.

Hälfte der Westküste des todten Meeres, bis zu der prächtigen Oase von Engedi gelangt, als man in Jerusalem die erste Kunde davon erhielt. Josaphat rief sein Volk zu den Waffen und verordnete zugleich einen allgemeinen Fast- und Bußtag. Ein Prophet verkündete dem Volke, daß der Herr mit ihm sein und ihm wunderbar helfen werde. Inzwischen waren die Feinde bereits bis in die Gegend von Thekoa, wenige Stunden südlich von Jerusalem, vorgedrungen. Da entzweiten sie sich unter einander. Die Moabiter fielen, vereint mit den ihnen am nächsten verwandten Ammonitern, über die Edomiter her und metzelten sie, gewiß nicht ohne heftigen Widerstand, nieder, indem sie an ihnen, wie der Chronist (V. 23) sich ausdrückt, den Bannfluch (cherem) vollzogen. Es scheint darnach fast, als wäre religiöser Fanatismus auch hier mit im Spiele gewesen[16]). Moab und Ammon hatten im wesentlichen dieselbe Form des Heidentums mit einander gemein. Von den Edomitern hingegen wird in älterer Zeit kein Polytheismus[17]) und kein nationaler Götze erwähnt: wenn auch dem höheren Segen Abrahams entfremdet, mögen sie doch einen einfacheren Gottesglauben sich erhalten haben. Vielleicht knüpft sich daran auch ursprünglich der Ruhm der in Edom einheimischen themanitischen Weisheit (Jer. 49, 7. 20. Baruch 3, 22), als deren Vertreter im Buche Hiob Eliphas, der Verehrer des Einen Gottes, der erste Wortführer unter den drei Freunden, erscheint. Ein scharfer religiöser Zwiespalt zwischen den Edomitern und den Moabitern ist daher wohl denkbar. Wie dem auch sei, der Ausbruch eines wilden Nationalhasses ist jedenfalls in jener blutigen Katastrophe nicht zu verkennen. Ebenso begreift es sich leicht, daß die dadurch selber völlig geschwächten Moabiter eiligst nach Hause zogen.

---

16) Vgl. Anmerk. 7 auf S. 592.

17) Die einzige Stelle des ganzen Alten Testamentes, wo nach den Versionen die „Götter Edoms" erwähnt werden, ist 2 Chron. 25, 20. Aber es kann dort ebensowohl „Gott Edoms" übersetzt werden. Es steht dasselbe Wort wie in dem sehr oft vorkommenden „Gott Israels" (z. B. Gen. 33, 20. Ex. 34, 23. Jos. 7, 13). Außer jener einzigen Stelle findet sich überhaupt keine Spur davon, daß eine Verlockung zum Abfall von Jehova auf Edom zurückgeführt wird.

Wir behaupten nun, daß alle diese Vorgänge, welche auch die Chronik später als den Tod des Ahab setzt (vgl. 2 Chr. 18, 34), geschichtlich in keine andere Zeit einzureihen sind, als in die, welche unmittelbar auf die Errichtung des Siegesdenkmals Mesa's folgte. Als die Seele des auf die Eroberung Jerusalems gerichteten Zuges erscheinen die Moabiter, also der König Mesa. Ihm sieht das kecke Unternehmen ganz ähnlich. Aber er hätte dasselbe, so verwegen wir ihn uns denken mögen, sicher nicht unter der Oberherrschaft des Ahab wagen dürfen, dessen drückendes Joch er, wie er selbst bezeugt, bis zuletzt trug und der mit Josaphat eng verbündet war. Dazu kommt, daß schon damals, wie wir gesehen haben, die Edomiter mit Moab in Feindschaft lebten und sich in dessen südlichstem Gebiet festgesetzt hatten. Mesa hätte sie also damals zur Theilnahme an einem so abenteuerlichen Wagniß unmöglich bestimmen können.

Dagegen erklärt sich alles vollkommen aus den Verhältnissen des Zeitpunktes, in welchem Mesa die Edomiter über ihre Grenze, den Weidenbach, zurückgeworfen hatte. Damals besaß er das Bollwerk der Festungen nördlich vom Arnon, deren Mauern bereits in festen Stand gesetzt waren (Abschn. VII. VIII). Ueberdies war zunächst von dorther nichts zu befürchten. Israel war auf's neue durch die Damascener bedroht, im Kampfe mit denen, wie wir bereits erwähnten, nicht lange zuvor Ahab gefallen war. Ahasja hatte deshalb aus dem Lande Dibon, dessen Wiedereroberung er begonnen, abziehen müssen; jetzt war er entweder krank oder eben gestorben. Die Moabiter waren nach den errungenen Siegen mit Stolz und Freudigkeit erfüllt. Eine Schaar von Ammonitern war bereit, sich ihnen zum Kampfe gegen das verhaßte Volk Jehova's anzuschließen. So hatte ein rascher Streifzug gegen Jerusalem große Aussicht auf Erfolg, wenn es gelang, dafür die eben besiegten Edomiter, deren Gebiet man passiren mußte, zu gewinnen.

Dies war gerade jetzt gewiß nicht allzuschwierig. Der Verlust, welchen die Edomiter Moab gegenüber erlitten hatten, wurde reichlich aufgewogen, wenn es gelang, sich von der Oberhoheit des auch ihnen verhaßten Volkes loszumachen und an der zu hoffenden Beute ein Anrecht zu erlangen. Gewiß ertrugen sie jene ihnen

durch David auferlegte Oberherrschaft immer nur mit Widerstreben, wie sie dieselbe denn auch wenige Jahre hernach unter Josaphats Nachfolger, Joram von Juda, wirklich abwarfen. Außerdem hatten sie einen besonderen Grund zur Erbitterung gegen Josaphat, wenn dieser, wie ich in meiner Schrift (zu Abschn. IX der Inschrift, S. 25) als wahrscheinlich bezeichnete, sie zu Gunsten seines Verbündeten, des von Norden heranrückenden Ahasja, bewogen hatte, von Süden her die Moabiter mit verstärkter Kraft anzugreifen, während er sie doch hernach vor einer Schlappe nicht hatte schützen können.

So vereinigten sich damals die Edomiter mit den Moabitern und Ammonitern und kamen mit ihnen bis nahe vor Jerusalem. Daß aber hier, wo die letzten entscheidenden Schritte gemeinsam zu thun waren, die alte Feindschaft zwischen den Neuverbündeten durch irgend welchen Anlaß wieder neu ausbrach und zu einer blutigen Katastrophe führte, das hat unter den von uns vorausgesetzten Verhältnissen nichts Auffälliges. Die Folge davon war, daß die Edomiter sich nicht nur sofort dem Josaphat auf's neue unterwarfen, sondern daß sie auch gern bereit waren, sich bald darauf mit ihm und mit dem israelitischen Könige Joram gegen Moab zu einem Rachezuge zu verbinden, welcher letzteres an den Rand des Verderbens führte. Und so ist es auch vollkommen begreiflich, daß gerade seitdem die Feindschaft zwischen Moabitern und Edomitern, trotz des gegen Juda und Israel sie vereinigenden gemeinschaftlichen Interesses, sich zum äußersten Fanatismus steigerte.

Hiervon wird ungefähr ein Jahrhundert später durch den Propheten Amos aus Thekoa, aus demselben Orte, in dessen Nähe das geschilderte Blutbad stattfand, ein merkwürdiges Zeugniß abgelegt. Er verkündigt in dem Eingange seiner Weißagungen das bevorstehende göttliche Gericht über eine Reihe von heidnischen Nachbarvölkern, über Damask, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon und Moab. Bei den ersten fünf, insbesondere auch bei Edom, werden als Ursachen jenes Gerichts besondere Thaten des Hasses gegen Jehova's Bundesvolk genannt. Nicht so bei Moab, das doch hierin, wie schon Mesa's Inschrift beweist, nicht Geringeres als die übrigen geleistet hatte. Von seinen Sünden wird nur die Eine

als unerhörte Greuelthat hervorgehoben, daß es „die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk (d. h. ganz und gar) verbrannt habe“ [18]). Letzterer war also irgendwie in die Hände der Moabiter gefallen und von ihnen als Brandopfer dem Kamos dargebracht [19]).

Wir gehen dazu über, uns den Inhalt der zweiten von den beiden bezeichneten biblischen Erzählungen zu vergegenwärtigen (2 Kön. 3), den Feldzug gegen Moab, an welchem sich die Edomiter in dem neuentzündeten Hasse betheiligten. Hier tritt uns eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen, in deren genauere Besprechung wir eingehen müssen, um eine möglichst klare Anschauung von dem Geschehenen zu gewinnen.

Joram von Israel, Ahasja's Bruder und Nachfolger, durchzog sein ganzes Land, um die streitbare Mannschaft zum Kriege gegen den abgefallenen König Mesa auszuheben. Er wandte sich zugleich an Josaphat mit der Frage, ob er ihm Hülfe leisten wolle. Dieser erklärte sofort seine Bereitwilligkeit und entschied sich, da ihm die Wahl des einzuschlagenden Weges überlassen wurde, für einen Angriff auf Moab von der Südseite her. Von da aus erreichte man leichter den eigentlichen Mittelpunkt der moabitischen Macht, der, obgleich der gegenwärtige König ein Diboniter war, immer noch südlich vom Arnon lag. Die auf dem alten Stammgebiete Rubens etwa noch vorhandene israelitische Bevölkerung war durch Mesa's Siege und durch seine grausamen Maßregeln so machtlos geworden, daß man auf sie sich nicht mehr stützen konnte. Möglich auch, daß man die Schwierigkeiten des

18) Amos 2, 1. Vgl., was den Ausdruck „zu Kalk verbrennen“ betrifft, Jes. 33, 12.

19) Das Brandopfer wurde nicht lebendig verbrannt, sondern zuvor geschlachtet. Daraus erklärt sich der Ausdruck, daß „die Gebeine“ des Königs verbrannt wurden. In demselben Sinne steht der Ausdruck, wie der Zusammenhang zeigt, in der Weißagung 1 Kön. 13, 2, während die Erfüllung (2 Kön. 23, 16) nicht im buchstäblich gleichen Sinne stattfindet. Man vgl. auch 2 Kön. 17, 31. Den Namen des Kamos brauchte der Prophet ebensowenig zu nennen, wie er 2 Kön. 3, 27 genannt wird.

Uebergangs über den untern Jordan und der Ersteigung der jenseitigen bedeutenden Höhen fürchtete, welche letzteren die Moabiter seit der Eroberung Nebo's in ihrer Gewalt hatten. Endlich mochte man sich eines reichlicheren Zuzugs aus Edom eher versichert halten, wenn man den Weg von Süden her einschlug. Jedenfalls mußten für diesen sehr gewichtige Gründe sprechen, da man die Beschwerden desselben recht wohl im voraus kannte [20]).

So durchmaß denn Joram mit seinem Heere das jüdische Land in seiner ganzen Länge; Josaphat schloß sich unterwegs ihm an. In der Wüste südlich des todten Meeres vereinigten sich beide mit dem Könige von Edom. Auf dem Weitermarsch litt man an Wassermangel. Dieser steigerte sich zu einer furchtbaren Höhe, als man an der Grenze des feindlichen Landes den Weidenbach, der selbst im heißesten Sommer etwas Wasser zu behalten pflegt, völlig ausgetrocknet fand [21]). Man wußte, daß das moabitische Heer nicht weit sei. Joram rief verzweifelnd aus, daß Jehova die drei Könige hieher gerufen habe, um sie in Moab's Hand zu geben.

Da bewog Josaphat seine beiden Bundesgenossen, mit ihm persönlich den Propheten Elisa aufzusuchen, der mit im israelitischen Lager war [22]). Dieser erinnerte den Joram mit strengen Worten an die Sünden seines Hauses; nur um Josaphats willen gab er im Namen Jehova's Antwort. Er befahl, den trockenen Wadi entlang Gruben zu machen, wie das in jenen Gegenden noch heutzutage zu geschehen pflegt, wenn man nach langer Dürre die ersten Regengüsse erwartet. Er weißagte, der Wadi werde sich, ohne daß

20) Ganneau (Revue Archéol. 1870, März, S. 195) sucht den Entschluß Josaphats daraus zu erklären, daß die damascenischen Syrer das ganze Land Gilead seit Ahabs Tode besetzt gehalten hätten. Aber dann hätte in Wahrheit von einer Wahl, die dem Josaphat doch gelassen wird, nicht die Rede sein können. Ferner hätte dann auch Ahasja seinen Zug bis Jahaz, der durch Abschnitt VI unserer Inschrift bezeugt wird, nicht bewerkstelligen können.

21) Dieser Grenz-Wadi ist gemeint nach 2 Kön. 3, 21. 22, verglichen mit V. 20.

22) Daß der fromme König den König der Edomiter mit zu dem Propheten nimmt, paßt gut zu dem, was oben über die Religion dieses Volkes bemerkt wurde.

sie „Wind und Regen sähen", mit Wasser füllen, eine ganze Anzahl fester und erlesener Städte werde in ihre Hand fallen und das Land werde von ihnen verwüstet werden. Dies alles erfüllte sich, zuerst die verheißene Rettung aus der gegenwärtigen Noth. Von Edom her, d. h. von der südwärts gelegenen grünen Hügelgegend, deren Regenfülle ein neuerer sorgfältiger Reisebeschreiber rühmt [23]), wälzte sich reichliches Wasser durch einen Seitenwadi herab in den Weidenbach.

Als man von der Nordseite her, wo Mesa lagerte, im Schein der Morgensonne den röthlichen Schimmer des Wassers in dem Wadi sah, den man als ausgetrocknet kannte, verbreitete sich, wie in aufgeregten Menschenmassen ein auftauchender Wahn leicht ansteckend wirkt, die Meinung, das sei Blut, die Verbündeten seien unter sich uneins geworden, und es habe dort ein ähnliches Gemetzel stattgefunden, wie Mesa mit den Seinen es nicht lange zuvor bei Thekoa angerichtet hatte. Ungeordnete Haufen stürzten sich auf das israelitische Lager los, unter dem lauten Rufe: „Zur Beute, Moab!" — Die Folge davon war eine völlige Niederlage der Moabiter und die Eroberung des ganzen südlichen Landes durch die Verbündeten, die dasselbe nach der barbarischen Weise der Kriegführung des Altertums verwüsteten, die Städte zerstörten, die Aecker mit Steinen füllten, die Bäume umhieben, die Quellen verstopften. Mesa wurde von ihnen in der festen Stadt Kir Hareseth eingeschlossen. Er versuchte umsonst durch einen Ueberfall in das Lager des ihm besonders verhaßten Edomiterkönigs einzubrechen. Da opferte er, weil er so die Gnade seines Gottes Kamos auf's neue zu gewinnen hoffte, seinen erstgeborenen Sohn, der ihm in der Regierung folgen sollte, vor den Augen der Belagerer auf der Stadtmauer als Brandopfer.

Diese schreckliche That war unter den Moabitern, deren Religion dem Kreise des kananitischen und phönizischen Heidentums angehörte, sicher nichts Unerhörtes. Die Geschichte der Phönizier war, wie Eusebius in der Praeparatio evangelica, (4, 26) aus zuverläßigen Quellen berichtet, seit uralter Zeit voll von ganz

---

23) Robinsons Palästina III, 103 (deutsche Ausgabe).

ähnlichen Erzählungen. Es war bei ihnen üblich, daß in Zeiten öffentlicher Unglücksfälle oder Gefahren, besonders im Kriege, diejenigen, welche eine Stadt oder ein Volk beherrschten, anstatt des Untergangs Aller ihr geliebtestes Kind als Lösegeld (λύτρον) den rächenden Gottheiten zur Schlachtung darbrachten. Die Schlachtung geschah alsdann in mystischer Weise (μυστικῶς), d. h. unter mystischen geheimnißvollen Gebräuchen.

Wir erblicken in diesen Anschauungen, die auch der griechischen Sage nicht fremd waren, die entsetzliche heidnische Verzerrung eines in der religiösen Natur des Menschen tiefgegründeten Zuges, nämlich des Bewußtseins, daß die Bereitwilligkeit, auch das dem Herzen Theuerste einer höheren Pflicht zum Opfer zu bringen, etwas der Gottheit Wohlgefälliges sei. Im Zusammenhange damit wird auch die Versuchung Abrahams verständlich, in deren versöhnendem Ausgange sich für den Hebräer die reine Gottesoffenbarung über dem heidnischen Wahne erhob. Das mosaische Gesetz strafte diesen mit eiserner Strenge. Dennoch drängte er sich in Zeiten der Verwilderung und der religiösen Entartung immer wieder ein. Auch von dem Heere des Josaphat und des Joram dürfen wir nicht voraussetzen, daß Alle auf der Höhe des echten alttestamentlichen Geistes standen. Mit sehr gemischten Empfindungen mochten Viele dem Opfer zusehen, das der moabitische König auf der Stadtmauer, gewiß nicht ohne „mystische Gebräuche", vor ihren Augen vollzog. An diesen Vorgang nun knüpft sich der folgende Schluß der biblischen Erzählung: „Und es ward ein großer Zorn über Israel und sie zogen ab von ihm (wörtlich: von über ihm, d. h. es aufgebend, ihn weiter zu bedrängen) und kehrten in das Land (Israel) zurück."

Die Worte haben etwas Räthselhaftes und sind sehr verschieden gedeutet worden. Noch Thenius und Bähr haben dabei, nach dem Vorgange der alten Versionen, an den Zorn und Unmuth denken wollen, welche in dem Volke Israel selbst durch die angeschaute Frevelthat hervorgerufen seien. Der Sinn soll demnach der sein: „Die Israeliten wollten aus Abscheu über den Greuel jenes Opfers nicht länger in einem Lande bleiben, wo dergleichen Dinge verübt wurden; sie verzichteten lieber, mit Aufopferung der schon

errungenen Vortheile, auf dessen Besitz." Aber solche den Israeliten beigelegte Gedanken widersprächen nicht nur allen Anschauungen des Alten Testamentes, sondern auch dem gesunden Menschenverstande. Daß dem Kamos Menschenopfer dargebracht wurden, wußte man lange zuvor. Wenn das von Mesa vollzogene besonders greuelhaft war, so war das wohl ein Grund die errungenen Vortheile desto schonungsloser gegen ihn zu gebrauchen, nicht aber ihn ungestraft in seiner durch den Abfall erlangten Selbständigkeit zu belassen. Auch das Land Kanaan war ja durch ähnliche Greuel entweiht, als die Israeliten es in Besitz nahmen; das Land Moab aber sollte von ihnen gar nicht zu eigenem Gebrauch in eigentlichen Besitz genommen, sondern nur in der alten Abhängigkeit erhalten werden. Hätten sie darauf aus so nichtigen Gründen verzichtet und die reife Frucht eines mit schweren Opfern geführten Kampfes zu pflücken versäumt, so wäre das nicht die Aeußerung eines „großen Zornes", sondern einer schwächlichen und thörichten Sentimentalität gewesen. Dazu kommt, daß jene ganze Auffassungsweise sich auch sprachlich nur durch unzuläßige Künstelei herausbringen läßt[24]). Dieselben hebräischen Worte „es wird ein Zorn über Israel" sind sonst immer ohne weiteren Zusatz die Bezeichnung dafür, daß der Zorn Jehova's über das Bundesvolk wegen irgend einer Verschuldung desselben hereinbricht (Num. 1, 53; 18, 5. 2 Chron. 19, 10; 24, 18).

Diese allein zu rechtfertigende sprachliche Erklärung ist hier freilich gleichfalls nicht ohne sachliche Schwierigkeiten. Man muß auch dabei eine große Kürze des vorliegenden Berichtes annehmen, so daß dieser nur durch etwas Hinzuzudenkendes völlige Klarheit erhält. Es fragt sich zuerst, in welcher Weise die Israeliten jenen göttlichen Zorn erfuhren. Mit Unrecht hält Keil für möglich, daß dies rein innerlich, d. h. in dem religiösen Bewußtsein Israels, geschehen wäre. Vielmehr ist nach dem Zusammenhange unserer

24) Man muß dabei erklären: Es ward ein großer Zorn „über Israel hin", d. h. es verbreitete sich eine zornige Stimmung in der ganzen Ausdehnung des israelitischen Heeres — eine durch keine Analogie zu belegende Ausdrucksweise. Die Stellen, auf die man sich berufen hat (2 Kön. 3, 15. Jer. 8, 15. Jon. 2, 8), sind völlig anderer Art.

Erzählung sicher an eine thatsächliche Erweisung des göttlichen Zornes zu denken, wodurch Israel zum Abzuge aus Moab genöthigt worden ist. Damit kann aber nicht, wie Geiger[25]) nach früheren Vorgängern meinte, eine durch Israel erlittene Niederlage angedeutet sein. Der hebräische Ausdruck[26]) geht nicht auf eine Flucht, sondern auf einen freiwilligen Abzug. Das plötzliche Unglück, wodurch dieser herbeigeführt wurde, war demnach eine Pest oder eine andere ähnliche Seuche. Alle Krankheiten wurden als göttliche Geiseln (μάστιγες bei Mark. 3, 10) angesehen und bezeichnet. An dergleichen dachte daher jeder Hebräer am leichtesten, wenn er las, daß das Heer wegen eines über dasselbe gekommenen Zornes habe abziehen müssen.

Nun entsteht aber die weitere Frage, durch welche Verschuldung Israels jener Zorn im Sinne des Erzählers hervorgerufen sei. Offenbar nicht durch den unternommenen Krieg selbst; auch nicht durch die grausame Verwüstung des Landes, denn sie gehörte damals zur allgemein herrschenden Weise der Kriegführung und wird als etwas Selbstverständliches auch in der Siegesverkündigung des Elisa vorausgesetzt (V. 19). Was es war, ist also gar nicht erwähnt; es bleibt hier ein dunkler Punkt in der Erzählung. Man könnte an einen Ausbruch heidnischen Sinnes in dem Heere der Belagerer denken. Joram hatte den Baalcultus in etwas beschränkt (2 Kön. 2, 2), aber doch ließ er denselben, wie Elisa ihm vorwarf, fortbestehen (vgl. 2 Kön. 10, 25. 26). In seinem Heere waren vielleicht manche offene oder heimliche Anhänger des Götzendienstes, welche an die Wirkung des auf den Mauern der Felsenveste dargebrachten Menschenopfers glaubten und ihm heidnische Sühnungen entgegenstellten. Noch näher läge vielleicht die andere Vermuthung, daß Mesa nach jenem misglückten Ausfall Friedensvorschläge gemacht, daß aber die Verbündeten dieselben in harter, übermüthiger Weise abgelehnt und, indem sie ihn dadurch zur Dar-

25) In seiner Besprechung der Inschrift Mesa's: Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft 1870, S. 214.

26) וַיִּסְעוּ מֵעָלָיו. Das Suffix in מעליו geht auf den in der Festung eingeschlossenen Mesa, der dabei unmöglich als Sieger gedacht sein kann.

bringung jenes Greuelopfers trieben, eine gewisse Mitschuld auf sich geladen hätten. In beiden Fällen wäre freilich auffällig, daß der Erzähler ein für den Verlauf so wesentliches Moment übergangen hätte. Erklären würde sich dies, wenn wir voraussetzen dürften, daß in den Schluß unseres Kapitels einzelne Worte und Verse eines Liedes aufgenommen wären, welches, weil für Zeitgenossen gesungen, auf die noch allgemein bekannten Vorgänge nur hätte anzuspielen brauchen. Dafür sprechen auch die kühn dichterischen und daher von den alten Versionen gänzlich misverstandenen Worte in V. 25, wo die Eroberung und Verwüstung Moabs geschildert und dann in Beziehung auf die allein übriggebliebene Felsenfestung und die Bestürmung derselben mit riesigen Schleudern (mit Katapulten) hinzugefügt wird:

Man ließ übrig nur Moabs Felsen in Kir Hareseth,
die Schleuderer umringten und trafen es[27]).

Und die Schlußworte der ganzen Erzählung passen wenigstens durch ihren Rhythmus recht wohl in ein hebräisches Volkslied:

Da kam ein großer Zorn über Israel,
und sie zogen von ihm ab
und sie kehrten in ihr Land.

Wie man nun auch über die zuletzt besprochenen Schwierigkeiten urtheilen möge, soviel ist zweifellos, daß die Verbündeten damals, von Süden her in Moab eingedrungen, bis zuletzt siegreich waren und daß sie Mesa's Macht für den Augenblick schwächten, daß sie ihn aber nicht unterwarfen, also den eigentlichen Zweck der Unternehmung nicht erreichten. Noch weniger ist hernach Joram allein mit seiner eigenen Macht im Stande gewesen, Moab sich wieder unterthänig zu machen. Schon seine Kämpfe mit Damaskus ließen ihn daran nicht denken. Die Moabiter blieben also seitdem unabhängig, wie denn einige Jahrzehnte später von ihnen beiläufig erwähnt wird, daß sie Raubzüge in das Land Israel machten

27) Der Ausdruck für „Felsen", אֶבֶן, findet sich so nur noch an Einer und zwar hochdichterischen Stelle: Gen. 49, 24 (dort in bildlicher Anwendung). — Unter den Schleuderern verstand hier schon Vatablus mit Recht solche, die mit großen Belagerungsmaschinen Steine gegen die Mauern warfen (2 Chron. 26, 15).

2 Kön. 13, 20). — Das also sind die feststehenden Punkte, die wir im Auge zu behalten haben, wenn es sich um die Frage handelt, ob wir mit Recht die Inschrift Mesa's früher setzen als den 2 Kön. 3 berichteten Krieg, oder ob diejenigen Recht haben, welche sie später setzen.

Um diese Frage zu möglichster Klarheit zu führen, wird es erforderlich sein, auch in speciellere chronologische Untersuchungen einzugehen. Wir schicken zu leichterer Orientirung einige allgemeine Bemerkungen voraus. — Die durchgängigen planmäßigen Zeitbestimmungen der biblischen Königsbücher sind bekanntlich von zweierlei Art. Erstens wird die Regierungsdauer jedes Königs von Juda und Israel angegeben. Dabei wird mitunter, wie man an unzweifelhaften Kennzeichen längst erkannt hat, der Theil eines natürlichen Jahres, in welchem ein König regierte, für ein volles Jahr gerechnet. So entsteht eine Unbestimmtheit, welche verschiedene Combinationen ermöglicht. Zweitens wird in planmäßiger Reihenfolge angeführt, in dem wievielten Jahre eines jüdischen Königs ein israelitischer König zur Herrschaft gelangt ist oder umgekehrt. Beide Arten von Angaben beruhen im Allgemeinen auf einer sehr zuverläßigen Tradition. Doch finden sich einzelne Widersprüche, die man in verschiedener Weise zu lösen versucht hat. Diejenige Correctur wird den Vorzug verdienen, welche ohne Zwang die stattgefundene Irrung auf einen einzelnen Punkt fixirt und das Ganze der chronologischen Ueberlieferung, das die stärksten Anzeichen der Zuverläßigkeit an sich trägt, unangetastet läßt.

Der feste Ausgangspunkt für die Periode, in welche unsere Inschrift und die in ihr erwähnten oder mit ihr zusammenhängenden Thatsachen fallen, ist das Jahr, in welchem die Könige Ahasja von Juda und Joram von Israel fast gleichzeitig durch Jehu getödtet wurden, also nach der sehr allgemein angenommenen Berechnungsweise ungefähr das Jahr 884 v. Chr.[28]). Rechnen wir

---

28) Wir wollen diese Zahl damit nicht als unzweifelhaft bezeichnen. Bunsen setzt jenen Zeitpunkt nach seiner ägyptischen Chronologie 874—73, Oppert mit größerer Wahrscheinlichkeit nach seiner assyrischen 887.

von da mittelst jener zwiefachen Zeitangaben rückwärts, so stoßen wir auf die erste erhebliche Schwierigkeit bei der Stelle 2 Kön. 1, 17. Darnach wäre der König Joram von Israel, der Bruder seines Vorgängers Ahasja, derselbe, der nach 2 Kön. 3 mit Josaphat vereint gegen Mesa kämpfte, erst im zweiten Jahre des Königs Joram von Juda, des Sohnes des Josaphat, zur Regierung gelangt. Dem widersprechen aber auch andere deutliche Zeitangaben (2 Kön. 3, 1; 8, 16. 17. 26). Die alte noch von Keil und Winer adoptirte Aushülfe ist die, daß man die Regierungsjahre des Josaphat und seines Sohnes Joram in einander schiebt. Ersterer soll diesen 7 Jahre vor seinem Tode zum Mitregenten gemacht und während seiner beiden letzteren Lebensjahre ihm die Regierung ganz übergeben haben. Wenn irgend etwas mit Sicherheit als falsch bezeichnet werden kann, so ist es dies harmonistische Kunststück, diese völlig aus der Luft gegriffene in sich unwahrscheinliche Hypothese, welche einer ganzen Reihe von sachlichen und chronologischen Angaben der Bibel schnurstracks widerspricht. Es sind vielmehr die betreffenden Worte in 2 Kön. 1, 17 als ein auf irriger Berechnung beruhender Glossem zu betrachten, wofür auch manche kritische Kennzeichen sprechen. Es freut mich, in dieser Beziehung auf Bährs besonnene und gründliche Erörterungen verweisen zu können[29]).

Von den berührten Punkten ist auch die chronologische Bestimmung der Geschichte Mesa's abhängig. Regierte nämlich Joram, der Sohn Josaphats, nach dessen Tode den Angaben der Bibel gemäß 8 Jahre, so fällt die Regierungszeit des Josaphat nicht, wie Winer annimmt, von 914 bis 889, sondern etwa von 916 bis 892. Ahasja von Israel regierte bis 896. In dieses Jahr, vielleicht auch in das folgende, ist aus den von Vogüé richtig erkannten Gründen unsere Inschrift zu setzen. In der Zeit von

Aber keine dieser Berechnungen hat sich bis jetzt als hinlänglich sicher geltend machen können, um an die Stelle des Herkömmlichen zu treten.

29) Man vgl. seinen Commentar zu den Büchern der Könige (in Lange's theologisch-homiletischem Bibelwerk), S. 316. Hier sind auch die anderen bei der obigen Frage in Betracht kommenden Stellen, insbesondere 2 Kön. 8, 16, gründlich besprochen.

da bis zu 892, dem Todesjahre Josaphats, fällt sowohl der Angriff Mesa's auf Juda, als der Krieg der drei verbündeten Könige gegen ihn. Für diejenigen also, welche unsere Inschrift erst nach dem für Mesa günstigen Ausgang dieses letzten Krieges setzen, ist 892 der späteste Zeitpunkt. Da aber Joram von Israel gleich zu Anfang seiner Regierung (896) gegen Moab zu rüsten begann (2 Kön. 3, 6), so ist wahrscheinlich, daß die beiden erwähnten Kriege schon früher, und zwar rasch hintereinander stattfanden, also der Angriff Mesa's auf Juda etwa 895, der Krieg der drei verbündeten Könige gegen ihn etwa 894[30]).

Ein anderer für die Inschrift in Betracht kommender Punkt ist die Bestimmung der Regierungsjahre Omri's. In dem darauf bezüglichen Abschnitt 1 Kön. 16 findet sich ein Widerspruch zwischen den an den Regierungsantritt des jüdischen Königs Assa anknüpfenden Zahlen und zwischen dem übrigen Text. Im 15. Verse heißt es, daß im 27. Jahre Assa's Simri für 7 Tage König von Israel wurde. Weiter wird erzählt, daß nach seinem Tode das Volk sich zwischen Thibni und Omri theilte, daß aber die Partei Omri's die Oberhand gewann, und daß er, als Thibni starb, „König wurde". Dann folgen in V. 23 die Worte: „Im 31. Jahre des Assa, des Königs von Juda, begann Omri König zu sein über Israel 12 Jahre." Darnach herrschte er also bis zum 43. oder, wenn auch hier ein Jahrestheil für ein ganzes Jahr gerechnet ist, bis zum 42. Jahre des Assa. Statt dessen wird im 29. Verse gesagt, daß Ahab im 38. Jahre des Assa seinem Vater Omri nachfolgte. Wir haben also in V. 23 und in V. 29 zwei sich einander direct widersprechende Angaben, von denen nur die eine richtig sein kann. Wir sind der Ansicht, daß in V. 29 die Zahl 38 irrig statt 42 gesetzt ist[31]). Wir erklären dies daraus, daß einer der

---

30) Die umgekehrte Folge beider Kriege ist unwahrscheinlich, weil Mesa durch den Einfall der drei Könige stark geschwächt war, und ein damaliges Bündniß zwischen Moab und Edom schwer zu erklären ist.

31) In diesem Einen chronologischen Punkte stimme ich hier mit Ewald überein, während ich seine übrigen damit verknüpften Berechnungen nicht zu billigen vermag. Er rechnet nämlich von Salomo's Tode bis auf Jehu 101—102 Jahre (985 bis 884). Sein Grund ist der, daß

alten hebräischen Chronologen durch irgend ein Misverständnis die 4 Jahre der Nebenbuhlerschaft zwischen Thibni und Omri in die 12 Jahre des Letzteren mit einrechnete und daß er dann, hiervon ausgehend, um die chronologische Harmonie der Königsreihen beider Reiche festzuhalten, dem Assa statt seiner 45 Regierungsjahre nur 41 ließ. Von dieser Auffassung aus (so nehmen wir an) ist in unserem Texte die dabei anstößige Zahl 42 um 4 gemindert und ebenso vorher (im Kap. 15, 10) 41 statt 45 gesetzt worden.

Für diese Combination entscheiden wir uns, weil der Text in V. 23, dem zufolge Omri nach dem Tode Thibni's 12 Jahre, und zwar 6 in Thirza (also die übrigen 6 in Samarien) regierte, uns älter zu sein scheint, als die dem widersprechende Angabe des 38. Jahres in V. 29. Derjenige, welcher die letztere chronologische Bestimmung (anstatt des aus dem Vorhergehenden sich ergebenden 42. Jahres Assa's) für die richtige hielt, fand offenbar den Text von V. 23 schon vor und wagte denselben nicht zu ändern. Hätte er dies gewagt, so hätte er seinem Sinne gemäß etwa folgendermaßen schreiben müssen: „Im 31. Jahre Assa's, des Königs von Juda, ward Omri König über das ganze Israel und fuhr fort zu herrschen über Israel 8 Jahre, und es waren alle Jahre seiner Herrschaft 12 Jahre. 6 Jahre herrschte er in Thirza."

Wenn aber noch heutzutage Ausleger wie Thenius, Keil, Bähr eben diesen Sinn in dem biblischen Texte von V. 23 selbst zu finden meinen, und wenn sie demgemäß thun, als bestände zwischen V. 23 und V. 29 gar kein Widerspruch, so erklärt sich das einzig

die Regierungsjahre der Könige von Israel (die 4 Jahre des Thibni eingegriffen) zusammen 102 Jahre betragen. Er nimmt alle diese Jahre als vollständig, gegen die Wahrscheinlichkeit und gegen bestimmte Andeutungen des biblischen Buches selbst (vgl. 1 Kön. 15, V. 9 und V. 25, V. 25 und V. 33). Da nun aber die Summe der Regierungszeiten der Könige von Juda nur 95 beträgt, rechnet er die fehlenden 7 Jahre, um die Gleichheit herauszubringen, zu der Regierungszeit des Assa hinzu. Dabei muß eine ganze Reihe von biblischen Zeitangaben geändert werden, während bei meiner Auffassung die Annahme eines Irrtums auf zwei zusammenhängende Stellen beschränkt bleibt.

aus der Macht der Gewohnheit, welche die Tradition oft auch in philologischen Dingen ausübt. Eine unbefangene gewissenhafte Prüfung wird einen Jeden rasch überzeugen, daß jene harmonistische Ausgleichung schlechterdings unstatthaft ist[32]). Unserer Auffassung gegenüber ist nur Eine andere denkbar. Will man nämlich das 38. Jahr des Assa in V. 29 und damit dessen nur 41jährige Regierungszeit festhalten, so muß man den ganzen biblischen Text von V. 23, als damit unvereinbar, für irrig erklären. Eine solche Annahme scheint uns aber ungleich schwieriger als die unserige.

Von dieser letzteren ausgehend habe ich in meiner Schrift (in der Erklärung von Abschnitt III, S. 16) kurz angedeutet, wie ich die 40 Jahre des Druckes nach der 8. Zeile unserer Inschrift bestimme. Ich habe dieselben als runde Zahl genommen. Aus den Angaben unserer Inschrift, verglichen mit 2 Kön. 1, 1 und 3, 5, ergibt sich, daß die Bedrückung Moabs unter der Oberherrschaft Omri's und Ahab's stattfand. Omri regierte neben Thibni 4 Jahre (935—931) und nach dessen Tode allein 12 Jahre (931—919), Ahab 22 Jahre (919—897). Nehmen wir an, daß Omri schon 935 oder gleich darauf Moab unterwarf, so hätte die Zeit der Bedrückung von da an bis 897, also gegen 38 Jahre, gedauert. Dafür konnte dann sehr leicht 40 als runde Zahl gesetzt werden. Größere Wahrscheinlichkeit hat es aber allerdings, daß Omri erst, als er die Alleinherrschaft erlangt hatte, also 931, Medeba eroberte. Dann waren der Jahre der Bedrückung, genau gezählt, nur 34. Da hierbei die 30 Jahre wenigstens um einige überschritten sind, konnte auch dafür 40 als runde Zahl stehen, wie wir dies weiter unten durch ein ähnliches Beispiel belegen werden.

Dr. Weir in Glasgow hat diese unsere Auffassung im Athenäum (vom 21. Mai) seiner Beurtheilung unterworfen. Er hat dadurch in dankenswerther Weise die Nothwendigkeit gezeigt, zur vollständigen Beleuchtung der moabitischen Inschrift auch in eine genauere Erwägung der chronologischen Momente einzugehen. Wenn er aber bemerkt, daß er „ungeachtet der Autorität Ewalds" die

---

32) Man vgl. zu V. 23 besonders den Sinn der völlig gleichen Ausdrucksweise in 2 Kön. 15, 33; 16, 8. 15.

4 Jahre Thibni's in den 12 Omri's einbegreife, so würde er statt dessen richtiger sagen „ungeachtet des biblischen Textes 1 Kön. 15, 23". Und wenn er als völlig unzweifelhaft annimmt, daß Omri erst im Beginn seiner Alleinherrschaft, also nach Thibni's Tode, Moab unterworfen habe, so übersieht er eine Schwierigkeit, die dadurch gerade für ihn entsteht. Er berechnet nämlich mit Winer die Dauer jener Alleinherrschaft, wie er selbst sagt, genau genommen nur auf 6 Jahre (924—918) und läßt darnach die Bedrückung Moabs noch volle 34 Jahre währen. Hiermit ist schwerlich zu vereinigen, daß Omri nach Zeile 5 der Inschrift Moab „viele Tage", d. h. lange Zeit, bedrückte. Dauerte hingegen die Alleinherrschaft Omri's volle 12 Jahre, so könnten diese auch neben den nachfolgenden 22 Jahren Ahabs noch immer „eine lange Zeit" genannt werden, zumal Omri als der erste Bedrücker bei den Zeitgenossen Mesa's noch in lebhafter Erinnerung war [33]).

Gegen die Auffassung der 40 Jahre als einer runden Zahl wendet Dr. Weir ein, daß „runde Zahlen, von gleichzeitigen Begebenheiten gebraucht, in Inschriften nicht üblich seien". Dies ist indeß eine nicht zu beweisende Behauptung. Wer fände es nicht a priori höchst unwahrscheinlich, daß die Punier in Nordafrika die Zahl der Lebensjahre ihrer Verstorbenen über 20 hinaus mit den runden Zahlen 25, 30, 35, 40 u. s. w. bestimmt hätten? Und doch liegt der Beweis für diese seltsame Gewohnheit in ihren Grabschriften, selbst den lateinischen, vor [34]). Wie fest eingewurzelt ins-

33) Dr. Weir hat meine Worte (in meiner Schrift S. 16) misverstanden, wenn er meint, ich hätte durch die Addition der 4+12 Jahre des Omri, der 22 des Ahab und der 2 des Ahasja genau jene 40 Jahre zusammenrechnen wollen. Ich habe bei der Angabe dieser Zahlen ausdrücklich hinzugefügt, daß Mesa gleich nach dem Tode des Ahab sich von der israelitischen Oberherrschaft frei machte, daß also die 2 Jahre des Ahasja sicher nicht mitzurechnen seien. Ich habe ebenso ausdrücklich gesagt, daß Omri vielleicht nicht gleich nach seiner Erhebung (935) Medeba besetzt und damit die Bedrückung Moabs begonnen habe. Ich habe nur behauptet, daß dies bei einem kräftigen Heerführer nicht für unmöglich zu halten sei. Wir wissen ja nicht, ob der Kampf zwischen Omri und Thibni ununterbrochen fortdauerte, oder ob die beiden „Hälften des Volks" (2 Kön. 16, 21) zeitweilig Friede mit einander hielten.

34) Man vgl. Schröder, Die phönizische Sprache, S. 81.

besondere der Gebrauch der Zahl 40 als einer runden Zahl bei den Semiten auch da, wo man eine genaue Angabe erwarten sollte, noch heutzutage ist, dafür finden wir ein merkwürdiges Beispiel in einer Mittheilung Ganneau's. Ein Araber, Selim, gab ihm brieflich die Maße des moabitischen Steines ungefähr richtig an, die Zahl der Zeilen der Inschrift aber als 40, während sie deren 34 hat[35]). Zufällig sind auch die 40 Jahre der moabitischen Bedrückung, nach der oben angegebenen Berechnungsweise, genau gezählt gerade 34.

Dr. Weir berechnet diese 40 Jahre als genaue geschichtliche Zahl in folgender Weise. Er nimmt das Jahr 924 v. Chr., welches nach Winer das erste Jahr der Alleinherrschaft Omri's ist, als vermeintlich sicheren Ausgangspunkt. Zählt man von da 40 Jahre, so gelangt man herab bis auf das obenerwähnte epochemachende erste Jahr des Jehu (884). Erst damals also soll Mesa das israelitische Joch abgeschüttelt und das Siegesmonument aufgerichtet haben. Die 40jährige Zeit der Bedrückung soll zusammenfallen mit den Regierungen des Omri (924—918), des Ahab (918—897), des Ahasja (897—896) und des israelitischen Joram (896—884), mithin mit der ganzen Dauer der Dynastie Omri. Dr. Weir verwirft daher meine frühere Ergänzung derjenigen Lücke, welche sich in Zeile 8 der Inschrift vor der Zeitbestimmung der 40 Jahre findet, und glaubt sich die Ergänzung Nöldeke's aneignen zu können. Beide Ergänzungen, sowohl die, welche ich früher in meiner Schrift versuchte, als die Nöldeke's sind nun freilich unmöglich geworden, wenn Ganneau's spätere Angabe richtig ist, nach welcher er am Ende jener früheren Lücke drei neue Buchstaben (רבי) entziffert hat. Darnach habe ich oben in meiner neuen Transscription und Uebersetzung eine andere Ergänzung gegeben, die übrigens dem wesentlichen Sinne nach mit meiner früheren übereinstimmt.

---

35) Man vgl. Ganneau's Brief im Athenäum vom 7. Mai 1870. Derselbe bezeichnet die Zahl 40 als „übertrieben" und gibt die wirkliche Zahl der Zeilen auffälliger Weise als 35 an, während sein Facsimile nur 34 zeigt.

Da indes Ganneau selbst jene drei neuentzifferten Buchstaben als nicht vollkommen deutlich bezeichnet, wollen wir einmal vorläufig von jenen drei Buchstaben und von meiner auf sie gegründeten neuen Ergänzung völlig absehen.

Nach meiner früheren, dem Dr. Weir vorliegenden Auffassung lautete die betreffende Stelle folgendermaßen: „Und es bemächtigte sich Omri [der Stadt][36]) Medeba und saß darinnen [und sie bedrückten Moab, er und] sein Sohn 40 Jahre." Nach der in graphischer und sprachlicher Beziehung ebensowol möglichen Ergänzung Nöldeke's würde der letzte Satz die folgende Fassung erhalten: „Und er saß darinnen [er und sein Sohn und auch der Sohn] seines Sohnes 40 Jahre." Unter dem Sohnes-Sohn des Omri versteht Nöldeke den Ahasja (897—896), Dr. Weir aber dessen jüngeren Bruder, den israelitischen Joram (896—884). Nach der letzteren Ansicht wäre also Ahasja ganz übergangen. Aber warum? Etwa weil Medeba von Ahasja nicht besetzt gehalten, sondern erst von Joram wiedererobert wäre? Dann müßte (abgesehen von anderen Schwierigkeiten) Omri's Sohnes-Sohn wenigstens als der jüngere ausdrücklich bezeichnet sein. Diese Auffassung ist also nicht möglich. Dr. Weir mußte vielmehr lesen: „Und er saß darinnen [und sein Sohn und die beiden Söhne] seines Sohnes 40 Jahre." Auch diese Ergänzung wäre graphisch und sprachlich allenfalls möglich. Wir wollen sie im Unterschiede von den beiden vorhergehenden die dritte nennen[37]).

Für unsere Ergänzung und gegen die beiden anderen spricht Folgendes. Nach Nöldeke wäre Medeba als Zwingveste von den drei Königen Omri, Ahab und Ahasja, nach der dritten Ergänzung

36) Ich ergänzte hier nämlich früher קִר. Da aber Ganneau jetzt am Anfang von Zeile 8 ein ziemlich deutliches ץ erkennt, so ist ארץ (= Bezirk wie in Z. 10) zu lesen. Auch dabei ist die Stadt Medeba, die schon zu Davids Zeit (1 Chron. 19, 7) als Stützpunkt eines Heeres vorkommt, als Zwingveste zu denken.

37) Ich gebe hier die drei bezeichneten Ergänzungen in der Grundsprache. Auf das וַיֵּשֶׁב בָּהּ in Z. 8 folgt nach meiner früheren Ergänzung: [וַיְעַנּוּ אֶת מֹאָב הֻא וּ]בְנֹה. Nach Nöldeke: [הֻא וּבְנֹה וְגַם בֶּן] בְּנֹה. Nach der dritten Ergänzung: [וּבְנֹה וּשְׁנֵי בְנֵי] בְּנֹה.

wäre sie auch noch von Joram besetzt geblieben. In beiden Fällen wäre nicht zu begreifen, warum Mesa die Eroberung gerade dieser Stadt in seiner Inschrift unerwähnt gelassen hätte, während wir dies oben von unserer Auffassung aus hinreichend erklären konnten. Dazu kommt, daß es etwas Auffälliges haben dürfte, wenn es in Zeile 8 nur hieße, daß die betreffenden israelitischen Könige in Medeba „saßen". Man erwartet, daß hinzugefügt würde, was sie von dort aus unternahmen, ähnlich wie es in Zeile 19 von dem israelitischen Könige heißt, daß er „in Jahaz saß, indem er gegen Mesa kämpfte". So würde, wie mir scheint, meine frühere Ergänzung noch immer vor jenen beiden anderen den Vorzug verdienen. Vollkommen passend ist aber auch meine neue Ergänzung, wornach Israel in Medeba während der „vierzig Jahre", in den Tagen Omri's und Ahabs wohnte. Diese beiden sind schon vorher (in Z. 5 und 6) ausdrücklich als Bedrücker Moabs bezeichnet. Es genügt also zu sagen, daß das von Omri zur Zwingveste gemachte Medeba während der vierzig Jahre des Druckes in Israels Gewalt blieb. An der Richtigkeit der von Ganneau entzifferten drei neuen Buchstaben finde ich meinerseits keinen hinlänglichen Grund zu zweifeln.

Außerdem stehen insonderheit der Weir'schen Hypothese nicht wenige starke Gründe gegenüber. Nach der Bibel ist Mesa gleich nach Ahabs Tode von Israel abgefallen. Nach jener Hypothese hat ein solcher Abfall desselben Mesa oder eines anderen gleichnamigen Königs auch 12 Jahre später nach dem Tode Jorams von Israel stattgefunden. Schon das erregt Bedenken. Vollends ist die Annahme, daß die 40 Jahre der Bedrückung Moabs von 924 bis 884 gedauert haben, unvereinbar mit den Angaben der Bibel. Denn diesen zufolge war Mesa während der ganzen Regierungszeit des Ahasja unabhängig und auch Joram, obgleich mit Josaphat verbündet, vermochte ihn nicht wieder zu unterwerfen. Dr. Weir müßte sich also durch die unhaltbare neue Hypothese helfen, daß Joram in einem späteren von der Bibel nicht erwähnten Feldzuge glücklicher gewesen sei. Und selbst dies angenommen, wie könnte dabei von 40 Jahren der Bedrückung die Rede sein? Ueberdies wäre die Unabhängigkeit Mesa's unter Ahasja

und während Jorams erster Jahre gar nicht denkbar, wenn die Zwingveste Medeba während dessen beständig in israelitischen Händen geblieben wäre, was sowol durch die Nöldeke'sche als durch die dritte Ergänzung vorausgesetzt wird. Ebensowenig wäre es dabei begreiflich, warum Joram und Josaphat ihren Feldzug nicht von Medeba aus, sondern auf dem schwierigen Wege durch die Wüste von Süden her unternommen hätten. — So reichen schon diese geschichtlichen Gründe zur Widerlegung hin, falls jemand etwa durch des trefflichen Winers Autorität, auf welche sich Dr. Weir beruft, bewogen werden sollte, die angeblichen 40 Jahre von Omri's Alleinherrschaft bis auf Jehu für möglich zu halten. Diese Rechnung beruht aber, da sie ohne den Synchronismus der Geschichte Juda's nicht zu halten ist, auf der erwähnten irrigen Annahme einer mehrjährigen gemeinschaftlichen Regierung des Josaphat und seines Sohnes Joram. Somit fällt auch das chronologische Moment, welches auf den ersten Blick der Hypothese des Dr. Weir einen glänzenden Schein verleiht, in nichts zusammen.

Wir haben die in Kürze begründete Meinung eines englischen Gelehrten, dem übrigens auch Dr. Ginsburg in seiner Schrift beigestimmt hat[38]), nicht ebenso kurz abgelehnt, sondern sehr einläßlich geprüft, weil wir darin bei einem ganz neuen Gegenstande der wissenschaftlichen Untersuchung das immer beachtenswerthe Streben erkannten, gegenüber der auch hier sich rasch bildenden traditionellen Betrachtungsweise neue Möglichkeiten zu erproben. Graf Vogüé hatte die Inschrift bei der ersten Publication schon auf dem Titel dem Jahre 896 v. Chr. zugewiesen; keiner von denen, welche dieselbe seitdem besprochen haben, war von jenem Zeitpunkt weit abgegangen. Dr. Weir hat den Versuch gemacht, die Inschrift später zu setzen, den einzig möglichen Versuch, der, wenn Omri als Urheber der Unterdrückung Moabs feststand, überhaupt möglich war[39]). Scheitert

38) Letzterer hat daher dieser Auffassung zu Liebe, während er sonst die von Ganneau neugelesenen Worte, auch wo sie als nicht vollkommen deutlich bezeichnet sind, gern acceptirt, das besprochene ימי in Z. 8 mit völligem Stillschweigen übergangen und sich Nöldeke's Ergänzung angeeignet (S. 33 seiner Schrift).

39) Die Vermuthung Neubauer's, daß der in der Inschrift erwähnte Omri

in seine Hypothese an unüberwindlichen Hindernissen, so ist dadurch die allgemein gewordene Ansicht um so mehr befestigt worden.

Bei dieser findet aber noch eine Differenz statt, welche uns zu sprechen übrig bleibt. Wenn man die Losreißung Mesa's von dem israelitischen Joche, welche durch die Inschrift bezeugt wird, für dieselbe hält, welche die Bibel berichtet, so liegt es am nächsten, die Aufrichtung des Siegesdenkmals unmittelbar darnach, also ungefär in das Jahr 896 zu setzen. Dies ist die auch von uns gebilligte Ansicht, welche Vogüé gleich anfangs klar und bestimmt vertreten hat[40]). Daneben scheint sich aber noch die andere Möglichkeit darzubieten, daß Mesa das Siegesdenkmal erst dann errichtet hätte, als er durch den Abzug Jorams und seiner Verbündeten der drohenden Gefahr entronnen war, sich unter die eben abgeworfene Fremdherrschaft auf's neue beugen zu müssen. Dies würde nach unserer Berechnung der Zeit frühestens auf das Jahr 895, spätestens auf das Jahr 892 führen. So hat Geiger in einem Artikel der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (XXIV, 212 ff.) sich die Sache vorgestellt. Dieselbe Ansicht hatte mir Hitzig schon früher brieflich als die seinige mitgetheilt und er hat sie hernach auch in seiner Schrift geltend gemacht. Ebenso ist sie von einem Referenten über meine Schrift in der Weserzeitung (in der Nummer vom 6. Mai 1870) auf eigentümliche und lebendige Weise vertreten worden. Aber während die dafür beigebrachten Gründe sich leicht widerlegen, sind die Gegengründe in der That unüberwindlich, wenn die Inschrift, wie dabei von Allen stillschweigend vorausgesetzt wird, uns im wesentlichen vollständig vorliegt.

Hitzig stützt sich besonders auf seine Conjectur zu Zeile 4, wo er statt des schwierigen Wortes, welches wir durch „Feinde" wiedergeben (שׁלכן), mit Veränderung eines Buchstabens ein anderes setzt, welches Könige bedeutet (מְלָכִן), so daß Mesa sagen würde,

---

nicht der israelitische König, sondern „ein General oder ein Bundesgenosse Ahabs sei" (Times, 29. März 1870), beruhte auf Combinationen, die sich schon in sprachlicher Beziehung nicht halten lassen.

40) La stèle de Mésa etc., p. 9. Nur darin irrt Vogüé, daß er annimmt, Mesa habe erst bei seiner Empörung den Arnon überschritten. Korcha war sicher schon vorher seine Residenz.

Kamos habe ihn von „allen den Königen“ gerettet. Das scheint nur auf die drei verbündeten Könige zu passen. Aber es ließe sich doch auch auf Ahab, Ahasja und den Edomiterkönig beziehen. Ueberdies ist jene Conjectur zwar ansprechend, aber der betreffende Buchstabe (w) ist nach Ganneau's ausdrücklichem Zeugnis vollkommen sicher. Dies hat um so größeres Gewicht, als die Stelle sich auf einem der beiden größeren Stücke des Steines findet, welche in seinem Besitz sind. — Der Referent der Weserzeitung glaubt, daß der zweite Theil der Inschrift (Abschnitt VII und VIII) „Friedensluft athme“. Mesa's Bauten und Anordnungen scheinen ihm den Beweis zu liefern, daß er, als das Siegesdenkmal errichtet wurde, „vor einer Wiederkehr der israelitischen Herrschaft sicher sein zu können meinte“. Das würde dann freilich am besten auf die Zeit nach dem Abzuge der verbündeten Könige passen. Wir haben aber oben gezeigt, daß jene Bauten und Anordnungen Mesa's sich sehr wohl gerade aus einer Zeit, in welcher er einen feindlichen Angriff erwartete, erklären lassen. — Uebereilt endlich ist die Beweisführung Geigers. Der sonst scharfsinnige Sprachgelehrte nimmt irrtümlich das moabitische Wort Kir, welches „Stadt“ bedeutet, für Kir Hareseth und äußert sich demgemäß (a. a. O., S. 220) folgendermaßen: „Von Zeile 11 an berichtet der König über seinen Kampf gegen Kir, der, übereinstimmend mit der biblischen Erzählung, offenbar die Entscheidung des ganzen Kampfes herbeiführte.“ Nach der biblischen Erzählung kämpfte ja aber Mesa nicht gegen Kir Hareseth, sondern behauptete sich darin bis zuletzt gegen die übermächtigen Belagerer.

Gewiß würde die Inschrift des Denkmals, wenn es nach dem Abzuge der drei Könige errichtet worden wäre, auch auf diesen deutlich hinweisen. Mesa dankt im Eingange derselben dem Kamos dafür, daß er „ihn errettete von allen Feinden und ihn seine Lust sehen ließ an allen seinen Hassern“. Die daran sich knüpfende Darstellung der Siege Mesa's über Israel bewegt sich aber durchgängig auf dem Boden nördlich vom Arnon und paßt einzig auf die Zeit des Ahasja. Man müßte nach jener Voraussetzung erwarten, daß darauf sofort die Rettung Mesa's aus der Hand Jorams und seiner Verbündeten folgen würde. Es wäre nicht

schicklich, daß dieselbe erst hinter der Aufzählung der Bauten und Anordnungen des Königs in dem letzten kurzen Theile (Abschnitt IX) nachgebracht würde. Ueberdies sind von dem letzteren hinlängliche Fragmente erhalten, um uns zu überzeugen, daß in den letzten vier Zeilen von der zweiten großen Errettung Mesa's durchaus nicht die Rede gewesen sein kann.

Nach dieser zweiten Rettung könnte also die Inschrift nur dann verfaßt sein, wenn ein sehr bedeutender Theil, vielleicht der größere Theil derselben, noch in der Erde stäke. Dann wäre denkbar, daß Mesa weiterhin in chronologischer Ordnung auch noch seine Errettung von Joram und dessen Verbündeten dargestellt hätte. Es wundert mich, daß keiner der betreffenden Gelehrten auf diese Vermuthung gerathen ist. Nach den früheren Mittheilungen Ganneau's war sie zuläßig, denn der nach seinen arabischen Berichterstattern 1 Meter hohe Steinblock konnte recht wohl nur der obere, vielleicht längst abgebrochene Theil einer viel höheren Säule sein. Aber durch die genaueren, oben (in Anmerkung 3) mitgetheilten Angaben Kleins wird jene Vermuthung unmöglich, und damit wird zugleich der von uns bekämpften chronologischen Bestimmung des Denkmals die letzte etwa noch denkbare Stütze entzogen.

Wir hoffen durch unsere obigen Erörterungen die hohe Bedeutung des moabitischen Denkmals auf's neue in's Licht gesetzt zu haben. Es wird durch dasselbe ein berechtigtes Verlangen nach weiteren ähnlichen Funden erweckt.

Unsere Inschrift hat, wie kaum jemals eine andere von so mäßigem Umfange und mangelhafter Erhaltung, der Wissenschaft wie mit Einem Schlage einen nach den verschiedensten Seiten hin wichtigen neuen Stoff dargeboten. Bei einem Volksstamme, den man mit Recht als halbnomadisch bezeichnet hat, findet sich ein Schriftstück, das in seinem Lapidarstil, auch litterarisch betrachtet, einen hohen Grad von Cultur bekundet. Wo so geschrieben wurde, ist sicher viel geschrieben worden. Aehnliches ist auch bei den verwandten Stämmen von Ammon und Edom vorauszusetzen. Und wenn es bisher fast den Anschein haben konnte, als wäre bei den

alten Hebräern die monumentale Steinschrift gar nicht oder wenigstens nur in verschwindender Sparsamkeit üblich gewesen, läßt das Denkmal Mesa's uns mit ziemlicher Sicherheit auch israelitische Königsinschriften erwarten. Wir wollen damit nicht sanguinische Hoffnungen erwecken. Auch die schon 1855 gefundene Inschrift des sidonischen Königs Eschmunazar ist bis jetzt auf phönizischem Boden ein Unicum geblieben, welchem an Umfang und Bedeutung keines der seitdem dort entdeckten Monumente zur Seite gestellt werden kann [41]). Doch ist auch dort, abgesehen von der durch Renan im Auftrage der französischen Regierung unternommenen Expedition (die denn auch einiges Werthvolle zu Tage gefördert hat), nichts Aehnliches in größerem Maßstabe geschehen, um weitere Schriftreste der Vergangenheit aus dem Schutt an's Licht zu ziehen. Und jedenfalls sollte die moabitische Entdeckung, die eine noch größere Aussicht geistigen Gewinnes als jene phönizische eröffnet hat, ein neuer Antrieb sein, die nach so manchen Seiten hin wünschenswerthe genauere Erforschung der Trümmerstätten Palästina's mit verstärktem Eifer zu beginnen.

---

41) Zu vgl. meine Erklärung jener Inschrift in der Zeitschrift der deutschen M. G. (Bd. X, S. 407—431 u. 587 f.) und besonders meine Schrift, in welcher ich alles seither für die Inschrift Geleistete kritisch verarbeitet habe: „Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868 (in der Buchhandlung des Waisenhauses)." Auch diese Inschrift, bisher neben der des Mesa das einzige größere Schriftstück, das uns in der שְׂפַת כְּנַעַן der heidnischen Nachbarvölker Israels übrig blieb, ist zugleich nicht ohne religionsgeschichtliches und biblisch-theologisches Interesse (man vgl. a. a. O., S. 75—78 u. S. 142 ff.). Und auch sie habe ich durch Punctation des Textes für jeden, der das Hebräische einigermaßen versteht, leicht zugänglich gemacht.

2.

Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korintherbriefs.

Von

Dr. Willibald Beyschlag.

Meine Abhandlung über die korinthische Christuspartei (Stud. u. Krit. 1865, 2. Hft.) hat das Glück gehabt, die behandelte Frage zwar nicht zur Ruhe eines allgemein anerkannten Resultats, aber doch wieder in die Bewegung erneuter Untersuchung zu bringen, und zwar in eine Bewegung, deren Richtung wenigstens feststeht. Mögen immerhin noch berühmte Exegeten die ganze Frage nach der Christuspartei mit einer Conjectur zu 1 Kor. 1, 12 abmachen und sich damit begnügen, die Gegner des zweiten Korintherbriefes für „Judaisten" zu erklären, — wem es nicht bloß um einen vagen Namen für diese Gegner, sondern um ein geschichtliches Verständnis des apostolischen Zeitalters zu thun ist, der wird in 2 Kor. 10, 7 die Christuspartei des ersten Briefes wiedererkennen, bei dem unzweifelhaften Judaismus der dort Angegriffenen (Kap. 11, 22) die Baur'sche Identificirung der Christus- und Petruspartei einer Prüfung würdigen, und diese Prüfung auf Grund der reichlichen Andeutungen des zweiten Briefes zu einem geschichtlich befriedigenden Resultat zu führen suchen[a]). Dies habe ich gethan, indem ich gegen Baur an dem 1 Kor. 1, 12 bezeugten Unterschied der

---

a) Wenn Meyer in der neuesten Auflage seines Commentars gegen diese ganze Richtung der neueren Untersuchungen vor allem die Nichtberücksichtigung der Christuspartei bei Clemens Romanus geltend macht, so kann diese Instanz mich am wenigsten bewegen. Clemens R. hat von den korinthischen Parteien offenbar nicht mehr gewußt als wir, nämlich das, was die Korintherbriefe von ihnen sagen, und so hat er in der einzigen Stelle, in der er auf das frühere Parteiwesen Bezug nimmt, die Christuspartei einfach darum ignorirt, weil er nichts mit ihr anzufangen wußte. Jedenfalls kann sein Schweigen die Paulusgegner des zweiten Korintherbriefes

Petrus- und der Christuspartei festhielt und diesen Unterschied auf Grund der apostolischen Polemik als den eines milden, apostolischen und eines schroffen, fanatischen Judenchristenthums nachwies. Seitdem haben sich mehrere Gelehrte gegen diese meine Auffassung mehr oder weniger polemisch ausgelassen, zuerst Hilgenfeld in seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1865, 8. Hft., dann Holsten in einem längeren Excurs seines Buches „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus", neuerdings Lic. Klöpper in seinen „Untersuchungen über den 2. Brief an die Korinther" (1869). Ich versuche im Nachfolgenden meine Ansicht mit den hier erhobenen Einwendungen kurz auseinanderzusetzen und schließe daran noch einige Bemerkungen über eine gleichfalls in diese Untersuchungen einschlagende kleine Schrift von Hausrath: „Der Vierkapitelbrief des Paulus an die Korinther" (1870).

D. Hilgenfeld hat zuvörderst wohl erkannt (was Klöpper laut seiner Schlußworte gar nicht zu verstehen scheint), daß meine Ansicht, so nahe sie der Baur'schen verwandt ist, doch den ganzen Gewinn vernichtet, den Baur aus der Thatsache der korinthischen Christuspartei für seine Gesamtauffassung des apostolischen Zeitalters gezogen. Denn wenn in Korinth zwei judaistische Parteien bestanden, eine petrinische und eine christinische, und wenn der Gegensatz der ersteren zu Paulus ein ebenso gelinder war als der der zweiten ein schroffer und unversöhnlicher, dann ist die ganze Complication der Urapostel mit den galatischen Irrlehrern und sonstigen antipaulinischen Judaisten, auf der die Baur'sche Construction des Urchristentums beruht, durch die Korintherbriefe viel mehr widerlegt als bestätigt. Hilgenfeld ist daher, obwol in mehreren Nebenpunkten gegen Baur mit mir zusammenstimmend, sich doch bewußt, „die Stammburg der neueren Kritik gegen mich zu verteidigen", indem er den Beweis antritt, daß die „Christusleute in Korinth" dennoch persönliche Jünger Jesu, also Mitschüler und Gesinnungsgenossen der Urapostel, und daher auch in deren Sinn und Namen in Korinth thätig gewesen.

---

nicht wegbeweisen; wenn er nun doch auf sie gar keinen Bezug nimmt, sondern sich nur an 1 Kor. 1, 12 hält, verräth das nicht, daß er die damaligen Zustände überhaupt nicht mehr verstand?

Es soll das bewiesen werden vor allem aus der Losung *ἐγώ εἰμι Χριστοῦ*: dieser Genitiv soll nicht bloß ein (im exclusiven Sinne in Anspruch genommenes) Verhältnis geistlicher Abhängigkeit und Zugehörigkeit bedeuten, wie ich behaupte, sondern ein persönliches Jüngerverhältnis. Denn *οἱ τοῦ Παύλου* und *Ἀπολλώ* waren jedenfalls des Paulus und Apollos persönliche Schüler, und so werden — schließt Hilgenfeld — auch *οἱ τοῦ κηφᾶ* und *Χριστοῦ* das gewesen sein. Allein daraus, daß die Pauliner und Apollonianer des Paulus und Apollos persönliche Schüler waren, folgt ja nicht, daß es eben dies persönliche Schülerverhältnis war, welches sie mit der Losung *ἐγώ εἰμι Παύλου κτλ.* ausdrücken wollten. Vielmehr, hätte jene Losung diesen Sinn, drückte also das unleugbare Factum aus, daß Paulus oder Apollos die betreffenden Leute unterrichtet, so wäre dagegen gar nichts einzuwenden gewesen, am wenigsten die Ermahnung *ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες* (1 Kor. 1, 12) oder die Erinnerung, Christus sei doch nicht zertheilt und Paulus nicht für sie gekreuzigt (V. 13). Jene Ermahnung und diese Erinnerung haben nur dann einen Sinn, wenn durch jene Losungen allerdings „ein Verhältnis geistlicher Abhängigkeit und Zugehörigkeit“ ausgedrückt werden wollte, wie heutigen Tages mit einem „Ich bin lutherisch, ich bin calvinisch“. Andere entscheidende Instanzen kommen hinzu. Ich will nicht betonen, daß „Ich bin Christi persönlicher Schüler“ mindestens ein *ἐγὼ δὲ Ιησοῦ* fordern würde, ein Argument, das Hilgenfeld wunderlicherweise gegen mich geltend macht, indem er meine anderweitige Annahme, daß jene Leute alte Zuhörer Jesu gewesen, und meine davon ganz unabhängige Erklärung des Parteinamens zusammenwirrt. Aber wie hätte überhaupt die Behauptung „Ich bin ein persönlicher Schüler Christi“ die Losung einer Partei, und zwar einer in Korinth zu sammelnden Partei sein können, was das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* nach 1 Kor. 1, 12 doch war? Parteilosung kann immer nur sein, was auf alle vorhandenen und noch zutretenden Parteimitglieder Anwendung leidet; aber ein persönlicher Schüler Christi zu sein oder zu werden lag damals nicht mehr in eines Menschen Gewalt. — Ich mache endlich für meine Fassung des *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* noch aufmerksam auf die Stellen 1 Kor. 3, 22 und

2 Kor. 10, 7. In jener hält Paulus den korinthischen Parteileuten vor, es verhalte sich ja vielmehr umgekehrt als ihre Losungen sagten; nicht sie seien *τοῦ Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ*, sondern Paulus, Apollos, Kephas seien ihr Eigentum — *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλώς, εἴτε Κηφᾶς, εἴτε κόσμος, εἴτε ζωή, εἴτε θάνατος*: so wenig nun hier der Genitiv *ὑμῶν* ein persönliches Lehrerverhältnis ausdrückt, welches *κόσμος, ζωή, θάνατος* zu den Korinthern gewiß nicht hatten, so wenig bezeichnet der Genitiv *Παύλου* oder *Χριστοῦ* in den Parteilosungen, auf die angespielt wird, ein persönliches Schülerverhältnis. Die Stelle 2 Kor. 10, 7 lautet *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτω καὶ ἡμεῖς*. Wenn nun nach dieser Stelle, in der ja auch Hilgenfeld die Losung der Christuspartei wiedererkennt, das *Χριστοῦ εἶναι* Gegenstand einer *πεποίθησις*, einer Zuversicht war, so kann es nur ein Verhältnis geistlicher Zugehörigkeit, nicht aber ein persönliches Schülerverhältnis bedeuten, denn ein solches ist nicht ein Gegenstand der *πεποίθησις*, sondern einfach der Erinnerung, des historischen Wissens.

Andere Stützen für seine Auffassung sucht Hilgenfeld aus dem zweiten Briefe zu gewinnen. Er beruft sich zunächst auf die Situation dieses zweiten Briefes, die er mit mir auf ein inzwischen erfolgtes mächtiges Einflußgewinnen der Christuspartei zurückführt. „Wie hätten die Christusleute, als sie mit ihrem Antipaulinismus offen hervortraten, so viel Anklang finden und die ganze Gemeinde mit sich fortreißen können, wenn sie nicht an den Kephasleuten sofort Verstärkung gefunden hätten? Und wie hätten sie selbst die Paulus- und Apollosjünger gegen den Heidenapostel umstimmen können, wenn sie, von Gott und aller Welt verlassen, weder mit den Uraposteln in Verbindung standen, noch sich auf ein persönliches Jüngerverhältnis zu Christus berufen konnten?" Nun leugne ich gar nicht, daß aller Wahrscheinlichkeit nach die Petruspartei für jene Leute die Thür gewesen ist, durch welche sie bei der übrigen Gemeinde Eingang fanden; und daß sie mit den Uraposteln und mit Christus selbst persönlich bekannt gewesen, habe ich ausdrücklich angenommen. Aber die ganze Frage Hilgenfelds

beruht, wie mir scheint, auf einer zu wenig lebendigen Anschauung der Verhältnisse. Wie hatte denn Paulus, wie nach ihm Apollos in Korinth Eingang gefunden, die beide ohne Autorität der Urapostel oder eines persönlichen Jüngerverhältnisses zu Jesu gekommen waren? In religiös erregten und zumal neubekehrten Kreisen ist es eine vielfältige Erfahrung, daß nach Aposteln auch Verführer leicht Eingang finden; an wieviel Stätten ernteten im sechszehnten Jahrhundert die Wiedertäufer, wo Luther gesäet. Im apostolischen Zeitalter aber hatten Judaisten überall leichtes Spiel, weil ja das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen war, auf dessen Offenbarungscharakter und heilige Schriften sich stützte, und so jede judaistischere Form des Evangeliums den Neubekehrten sich als die authentischere empfahl, während der paulinischen Auseinandersetzung von Gesetz und Evangelium zu folgen gewiß nicht vielen völlig gelang. Ohne diese Sachlage würde man ja überhaupt den ungeheueren Lebenskampf, den Paulus durchzukämpfen hatte, selbst dann nicht verstehen, wenn er wirklich die Urapostel zu Gegnern gehabt hätte; denn das rein persönliche Ansehen einiger in Jerusalem sitzenden Jesusjünger hätte in Galatien und Korinth gewiß nicht schwer gewogen gegen den persönlichen Eindruck eines Mannes wie Paulus.

Hiemit erledigt sich eigentlich auch schon das weitere Argument, welches Hilgenfeld den Kap. 3, 1 erwähnten Empfehlungsbriefen entnimmt. „Daß diese Empfehlungsbriefe aus der Urgemeinde zu Jerusalem stammten, ist doch das bei weitem Wahrscheinlichste; wie will man sonst den großen Erfolg dieser hebräischen ‚Diener Christi' in der korinthischen Pflanzung des Paulus irgend erklären?" Nun, Paulus selbst erklärt ihn 2 Kor. 10—12 aus den mancherlei Kunstgriffen jener Leute, ohne ein einziges Mal auf die ganz beiläufig erwähnten Empfehlungsbriefe zurückzukommen. Daß aber die Frage ἢ μὴ χρῄζομεν ὥς τινες συστατικῶν ἐπιστολῶν πρὸς ὑμᾶς ἢ ἐξ ὑμῶν nicht auf Briefe aus Jerusalem, sondern auf Briefe führt, welche die τίνες sich von irgendwelchen durch sie gestifteten oder bedienten Gemeinden hatten ausstellen lassen, ist von mir schon früher bemerkt und durch Hilgenfelds Gegenfrage: „aber wo anders als in Palästina werden diese

Digitized by Google

„Hebräer, Israeliten, Abrahamssöhne' gewirkt haben" warlich nicht beseitigt. Denn abgesehen davon, daß Empfehlungen „aus Palästina" noch nicht Empfehlungen von der Urgemeinde, von den Uraposteln wären, so beweist ja das Auftreten jener Leute in Korinth, daß sie sich nicht auf Palästina beschränkten. — Ich habe auch bemerkt, daß die Apostel Leuten, welche dem Paulus das *Χριστοῦ εἶναι* absprachen, Empfehlungsbriefe zum Einbrechen in eine hellenische und paulinische Gemeinde nicht mitgeben konnten ohne allem zuwiderzuhandeln, was Paulus Gal. 2, 7—9 von ihrem Verhalten zu ihm und Uebereinkommen mit ihm berichtet. Hilgenfeld meint, dies Uebereinkommen sei schon ganz zusammengebrochen gewesen durch den Auftritt zwischen Paulus und Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11). Als ob Paulus dasselbe dann in Einem Zuge mit diesem Auftritt als noch geltendes hätte erzählen können! Als ob er dem Petrus in Antiochien etwas Anderes vorgehalten hätte als einen vorübergehenden Abfall von Grundsätzen, in denen sie zusammenstimmten! Als ob das Collectiren des Paulus für die Urgemeinde 2 Kor. 8—9 (vgl. Gal. 2, 10) nicht bewiese, wie er sich an jene Uebereinkunft fort und fort gebunden achtete! Das Einverständnis des Paulus und der Urapostel (Gal. 2, 7—9) ist eine für die Tübinger Kritik sehr unbequeme Thatsache, gewiß; aber das berechtigt noch nicht, demselben alle Consequenzen abzusprechen.

Wir übergehen, daß nach Hilgenfeld der Ausdruck Kap. 5, 12 *πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ* „zu der Annahme, daß die Christusleute unmittelbare Jünger Jesu gewesen und sich als solche gegen Paulus in die Brust geworfen, vortrefflich stimmt". Es handelt sich nicht darum, Ausdrücke zu finden, die mit einer Hypothese „stimmen", sondern die sie begründen, und das thun die fraglichen Worte nicht, die an und für sich nur auf äußerliche Vorzüge überhaupt, und im Zusammenhang mit V. 14—15 auf den Vorzug äußerlicher Bekanntschaft (*γινώσκειν κατὰ σάρκα*) mit bedeutenden Männern der Kirche und mit Christus selbst führen, d. h. auf eben das, was ich für meine Ansicht der Sache aus ihnen gefolgert habe. — Dagegen müssen wir bei dem Gebrauch, den Hilgenfeld von

Kap. 5, 13 εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν macht, etwas verweilen. Dies Wort erinnert ihn sogleich an die Stelle der Clementinen, in denen dem „ekstatischen" Ursprung der paulinischen Sendung der einjährige Umgang des Herrn mit den bei wachem Bewußtsein seienden Uraposteln entgegengehalten ist, und wird ihm so zu einem neuen Zeugnis, daß jene Leute die Apostolicität des Paulus im Sinne der alleinigen Autorität der Urapostel bestritten haben. Er übersieht, daß hier alles tertium comparationis fehlt: die Korintherstelle setzt nicht wie die Clementinen dem ἐκστῆναι des Paulus das σωφρονεῖν der Urapostel entgegen, sondern schreibt beides, das ἐκστῆναι und das σωφρονεῖν, demselben Paulus zu. Ist also in dem ἐκστῆναι eine Nachrede der Gegner wiedergegeben, dann auch in dem σωφρονεῖν; man mag ihm vorgeworfen haben, daß er durch eine glückliche Abwechselung von Schwärmerei und Ueberlegung die Leute zu gewinnen wisse. Wenn dem gegenüber Hilgenfeld fragt: „Worauf kann sich denn dies Gegentheil des σωφρονεῖν, welches die Gegner dem Apostel als ἐκστῆναι vorwarfen, anders beziehen, als auf den Vorzug vollgültiger apostolischer Würde, welche Paulus von der Erscheinung des Auferstandenen bei Damascus hergeleitet hatte", so weiß man wirklich nicht, was man zu einer solchen Argumentation sagen soll. Also in der Individualität des Paulus gab es wirklich nichts Anderes und Näheres, was die Nachrede des ἐκστῆναι begründen konnte (vgl. Apg. 26, 24), als die Beanspruchung apostolischer Würde? Und worin bestand denn das dem Apostel gleichzeitig vorgerückte σωφρονεῖν, wenn das ἐκστῆναι in dem Anspruch auf apostolische Würde bestand? Oder was sollte das von Paulus dem Vorwurf des ἐκστῆναι entgegengehaltene θεῷ, „ja, ich schwärme, aber Gotte!" (vgl. 1 Kor. 14, 18): soll er hinsichtlich seines Apostolats etwa „wahnsinnige Einbildung" zugegeben und dieselbe nur damit, daß solche Gotte zu Ehren geschehe, gerechtfertigt haben??

Den wirklichen Zusammenhang der Christusleute mit den Uraposteln aber soll die Stelle Kap. 11, 4—5 beweisen: εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε, ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτε-

ρον, ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε. Λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. Hier sollen die ὑπερλίαν ἀπόστολοι in V. 5 die Urapostel in Jerusalem und das ἕτερον εὐαγγέλιον, von dem vorher die Rede, das von jenen Christusleuten in Korinth gepredigte urapostolische Evangelium sein. Das hängt nun von der Fassung des vierten Verses ab. Ich hatte in dieser sprachlich schwierigen Stelle die Incongruenz des εἰ cum praesenti im Vordersatz mit dem Imperfectum im Nachsatz so erklärt, daß Paulus einen hypothetischen Fall anfangs formell als möglich setze, dessen materielle Unmöglichkeit ihn hinterher bestimme, in's hypothetische Imperfectum überzugehen. Daß hiegegen der Einwand, es dürfte dann bei ἀνείχεσθε ein ἄν nicht fehlen, in der hierin keineswegs strengen neutestamentlichen Gräcität nicht durchschlägt, wird mein Gegner ebensogut wissen als ich. Ich habe demnach den Gedanken mit anderen Auslegern dahin gefaßt: „ja, wenn einer kommt und bringt euch einen anderen Jesus, den ich euch nicht bereits gepredigt, oder wenn ihr (durch den ἐρχόμενος) einen anderen Geist empfanget, den ihr (durch meine Predigt) nicht schon empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr (noch) nicht angenommen, so thätet ihr wohl euch einen solchen gefallen zu lassen; aber dieser Fall liegt nicht vor, ist nicht möglich, denn ich denke den übergroßen Aposteln (den prahlerischen Eindringlingen, die sich anstellen, als hätten sie einen neuen Jesus zu predigen) in nichts nachgestanden zu sein, d. h. alles, was sie euch etwa bringen könnten, euch bereits meinerseits gebracht zu haben.“ Hilgenfeld findet diese Auslegung ganz unbegreiflich. „So läßt Beyschlag den Paulus reden, welcher Gal. 1, 8 sich selbst oder einen Engel vom Himmel, welcher ein anderes Evangelium verkündigt, verflucht!“ Als ob hierin irgend ein Widerspruch gegen den von mir herausgestellten Gedanken läge! Gal. 1, 8 geht Paulus von der Thatsache aus, daß er das wahre und wirkliche Evangelium gebracht hat, setzt den concret möglichen Fall, daß einer ein anderes, d. h. abweichendes, falsches Evangelium bringt, und verflucht den, der wirklich so thäte. Hier dagegen setzt er den abstract denkbaren Fall, daß er das rechte Evangelium, durch welches der heilige Geist kommt, den wahren Jesus, der da selig

achen kann, den Korinthern noch nicht gebracht hätte, daß erst n anderer ἐρχόμενος das alles brächte, und erklärt, daß in iesem Fall die Korinther wohl gethan haben würden, den Bringer ızunehmen. Was in aller Welt soll denn einen Schriftsteller ındern, sich in zwei verschiedenen Zusammenhängen dieser zwei erschiedenen Wendungen zu bedienen? Aber wie erklärt denn)ilgenfeld die schwierige Stelle? Er nimmt das „wenn" es Vordersatzes als feine Umschreibung eines „als" und das νείχεσθε als reines, nicht-hypothetisches Imperfectum: „als ihr as fremde Evangelium ertruget, da thatet ihr (— καλῶς ironisch —) oarlich nicht recht; ich erachte ja in nichts nachzustehen den überohen Aposteln." Gewiß ist es kühn, ein „wenn" in ein „als" ımzusetzen, kühner als ein mangelndes ἄν zu ergänzen; wie aber ollends bei dieser Erinnerung an ein einmaliges, der Vergangenheit anheimgefallenes Factum anstatt der Wahl des Aorist oder Perfectum die des Imperfectum gerechtfertigt werden soll, weiß ich nicht. Es kommt hinzu, daß von einem in Korinth gepredigten ἕτερον εὐαγγέλιον im ganzen Briefe auch keine Silbe steht, während Paulus doch gewiß hier so wenig als im Galaterbriefe es unterlassen haben würde, die Blöße eines solchen aufzudecken. Aber das Merkwürdigste bleibt die logische Verbindung mit V. 5, um derentwillen — nämlich um die ὑπερλίαν ἀπόστολοι auf die Urapostel deuten zu können — diese ganze gewaltsame Auslegung angestrengt wird. Die Korinther thaten nicht recht, das fremde d. h. vom paulinischen abweichende, falsche Evangelium anzunehmen, denn — Paulus steht ja den Aposteln desselben nicht nach, d. h. er hat ja ein ebenso gutes Evangelium!? Wo in aller Welt begründet man die Verwerflichkeit einer abweichenden Lehre dadurch, daß man sich rühmt, mit seiner eigenen Lehre dem Verkünder jener nicht nachzustehen, also — ebendasselbe zu leisten oder ebenso verwerflich zu sein! So leuchtet ein, daß Hilgenfeld den Zusammenhang von V. 4 u. 5, auf dessen Fassung seine ganze Verwerthung der Stelle beruht, völlig verfehlt hat. Hätte er das μέν im Anfang des V. 4 beachtet und sich über das von demselben erforderte verschwiegene δέ Rechenschaft gegeben, so hätte er meine Auslegung vielleicht nicht so verachtet. Denn dies

zu ergänzende *δέ* kann nur besagen: „Wenn aber der *ἐρχόμενος* keinen anderen Jesus zu bringen hat, als den ich euch bereits gebracht, so solltet ihr ihm auch nicht Eingang bei euch verstatten; und er hatte keinen anderen, denn als einen wie hohen Apostel er sich gebärden mochte, — was er irgend leisten konnte, habe ich euch alles längst geleistet.“

Wird es demnach bei meiner Auslegung von Kap. 11, 4 ihr Bewenden haben, so sind freilich die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* V. 5 niemand anders als die V. 4 mit *ὁ ἐρχόμενος* bezeichneten in Korinth eingedrungenen Gegner, die Paulus auch V. 13 als *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* bezeichnet, und so fällt auch diese vermeintliche Spur, daß hinter jenen Gegnern die Urapostel gestanden, dahin. Und steht es hier mit den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* so, so wird es Kap. 12, 11, wo sich die ganze Wendung von Kap. 11, 5 wiederholt, nicht anders stehen. Nach Hilgenfeld soll freilich „alles aufhören“, wenn man auch hier die falschen Apostel oder Satansdiener (11, 15) verstehen will. „Denn“ — ruft er aus — „ist es nicht die reinste Satire auf Paulus, wenn man ihn die volle Ebenbürtigkeit mit Leuten, denen er als falschen Aposteln und Satansdienern die Thüre weist, durch feierliche Berufung auf die Beglaubigung seiner Apostelschaft (V. 12) versichern läßt?“ Er übersieht, daß sich Paulus V. 11 wieder im Tone der Ironie bewegt, wie auch das *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* anzeigt, und daß zu diesem Tone die (übrigens auch Kap. 11, 21 f. unleugbar vorliegende) Messung und formelle Gleichstellung mit seinen Gegnern sehr wohl paßt, während V. 12 in den ernsten Ton zurückkehrt und dem nur ironisch so genannten Apostolat der Gegner das wirkliche und bewährte eigene gegenüberstellt. An sich könnte ich es mir ja ganz wohl gefallen lassen, unter den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* hier die von den Gegnern auf Kosten des Paulus überhoch erhobenen Urapostel zu verstehen, denn auch ich nehme an, daß jene Leute sich der Connexion mit denselben gerühmt; der Ausdruck würde dann seine Spitze nicht gegen die Urapostel selbst kehren, sondern nur gegen die, welche ihre Namen zur Herabsetzung des Paulus misbrauchten. Aber ich kann aus rein exegetischen Gründen diese keineswegs neue Au-

egung nicht für die richtige halten. Abgesehen von der allein schon ntscheidenden Parallelstelle Kap. 11, 5, scheint mir, daß die Leser den lusdruck durchaus nur auf Personen beziehen konnten, von denen m Zusammenhang die Rede war, und nun ist von den Christus-euten als *ψευδαποστόλοις* fortwährend, von den Uraposteln aber m ganzen Briefe mit keiner Silbe die Rede. Sodann fordert die Stelle Kap. 12, 11 die Korinther zu einem Vergleich des Paulus mit den *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* heraus; aber vergleichen konnten sie den Paulus nur mit Gegnern, die in ihrer Mitte thätig gewesen, nicht mit den Uraposteln, von deren Person und Wirksamkeit sie gar keine Anschauung hatten.

Nach alledem wird der triumphirende Schlußsatz der Hilgenfeld'schen Abhandlung „D. Beyschlag mag zusehen, wie er seine Ansicht von einem unapostolischen Judenchristentum der korinthischen Christusleute, überhaupt seine Unterscheidung eines urapostolischen und eines ganz unapostolischen Judenchristentums zur Zeit der Apostel noch aufrecht erhalten kann", sich ziemlich erledigen; ja ich könnte ihn einfach umkehren und auf meinen Gegner anwenden. Alle von ihm vorgebrachten vermeintlichen Spuren, daß jene Leute das Christentum Christi und seiner Apostel vertreten hätten, haben sich uns als nichtig erwiesen. Es bleibt also alles in Kraft, was ich bereits gegen Baur geltend gemacht habe: die ausdrückliche Unterscheidung der Petrus- und der Christuspartei in 1 Kor. 1, 12; der Mangel jeder Spur, daß die Gegner des zweiten Korintherbriefes unter der Fahne des Petrus gekämpft, und dagegen die Fülle der Anzeichen, daß sie vielmehr ihre eigenen Personen und Verdienste auf die Fahne geschrieben; die nirgends um den Begriff des Apostolats, um sein mit Petrus und den Zwölfen gleiches Recht, sondern lediglich um seine christlich-apostolische Persönlichkeit sich drehende Apologetik des Briefes. Was gibt denn bei einer solchen Sachlage der „Kritik" das geringste Recht, den Petrus und die Urapostel mit diesen Judaisten des zweiten Korintherbriefes zu compliciren? Es ist lediglich ihre vorgefaßte Meinung vom apostolischen Zeitalter, die sie in die Korintherbriefe hineinliest, wenn sie Petrus- und Christuspartei, urapostolisches und antipaulinisches Judenchristentum gewaltsam confundirt. Ich habe

in meiner Abhandlung (S. 242. 247) auseinandergesetzt, wie im apostolischen Zeitalter ein zwiefaches Judenchristentum zu unterscheiden sei, ein naives, unschuldiges, welches das neutestamentliche Lebensprincip in sich trug und nur noch nicht aus den alttestamentlichen Hüllen herausgelöst hatte, und ein reflectirtes, krankhaftes, welches bei äußerlichem Glauben an Jesum als den Messias doch im Herzensgrund auf alttestamentlichem Standpunkt verblieben war und nach wie vor durch's Gesetz gerecht und selig zu werden vermeinte. Herr D. Hilgenfeld hat diese meine Auseinandersetzung mit keinem Worte zu widerlegen versucht, und so verstehe ich nicht, wie er bezweifeln kann, ob ich nach seinen Ausführungen jene Unterscheidung überhaupt noch aufrecht zu erhalten vermöge. Ueberdies drängt sich dieselbe, von der Apostelgeschichte ganz abgesehen, bei einer unbefangenen Lectüre der unbezweifelten paulinischen Briefe so stark auf, daß ich im Gegentheil fragen darf, wie denn mein Gegner mit seiner ganzen Schule dieselbe zu übersehen vermöge. Man braucht, um auf ein zwiefaches Judenchristentum geführt zu werden, nur auf die toto coelo verschiedene Art zu achten, in der Paulus die Gemeinde zu Rom und die Irrlehrer in Galatien behandelt. Auch die römische Gemeinde stand auf einem judaisirenden Standpunkte, sonst hätte sie aller der Belehrungen nicht bedurft, die ihr der Römerbrief bringt; und doch fühlt sich Paulus mit diesen römischen Judenchristen in Einem Glauben verbunden (Kap. 1, 12), während er über die galatischen Irrlehrer als über Verkehrer des Evangeliums sein Anathema ausruft[a]). Noch deutlicher liegt die Sache in dem klarsten und zuverläßigsten Document urchristlicher Kirchengeschichte, das wir haben, im zweiten Kapitel des Galaterbriefes, trotzdem daß hier die Tübinger Schule sich so große Mühe gibt, das Gegentheil heraus- oder vielmehr hineinzulesen. Die antipaulinischen Judaisten werden hier als *παρείςακτοι ψευδαδελφοί* bezeichnet, als Leute, die eigentlich in die christliche Gemeinschaft gar nicht hineingehören. Während nun Paulus mit ihnen keinerlei Verständigung hat, ihnen vielmehr nur unbedingt

a) Vgl. meinen Aufsatz in den Studien und Kritiken 1867, 4. Heft: „Das geschichtliche Problem des Römerbriefes", S. 654 f. 663.

verstehen kann, haben die *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*, die Häupter
Gemeinde, nachdem er ihnen sein Evangelium dargelegt (*ἀνε-
μην* V. 2), ihm nichts hinzu=darzulegen (*οὐδὲν προσανέ-
ντο*), erkennen ihn vielmehr als einen für die Heidenmission
entümlich begabten Diener desselben Herrn an und reichen ihm
Bruderhand. Und damit auch die — freilich an sich schon
tlose — Ausrede im voraus beseitigt sei, diese Anerkennung sei
r ein inconsequenter Compromiß, ein augenblickliches Ueber=
ltigtsein der Urapostel durch die überlegene Persönlichkeit des
ulus gewesen, bezeugt weiter die berühmte Zurechtweisung des
trus in Antiochien, daß dieser *ἀπόστολος περιτομῆς* im Gegentheil
nn inconsequent war (*ὑπεκρίθη* V. 13), wenn er sich den Ex=
siven accommodirte, daß er mit Paulus ganz auf derselben Basis
s *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πί-
εως Ἰησοῦ* stand (V. 16) und nur hinsichtlich der Vertretung
ses Grundsatzes im Leben weniger fest und herzhaft als Paulus
r. Und trotz alledem soll dieser Petrus mit den *παρείσακτοι
ευδαδελφοί* wesentlich auf demselben Standpunkt gestanden haben?
er wir brauchen uns ja nur in den Korintherbriefen selbst um=
sehen, um der von dem Standpunkt jener „Christusleute"
sentlich verschiedenen Stellung der Urapostel und Urgemeinde zu
aulus versichert zu werden. Würde auch Paulus — wie er
Kor. 15, 9—11 thut — die älteren Apostel als Mitzeugen der=
ben Wahrheit anerkennen und sich demüthig als den Geringsten,
tzten in ihre Reihe stellen, wenn sie (— eine Ungeheuerlichkeit,
e direct aus Hilgenfelds Auslegung von 2 Kor. 11, 4 folgt,
ne ihm irgend Bedenken zu machen —) ihm Träger eines *ἕτερον
αγγέλιον* und daher nach Gal. 1, 8 verfluchte Leute ge=
esen wären? Und wenn man sich hiegegen etwa auf die ver=
hiedene Situation des ersten und des zweiten Briefes berufen
ollte: wie käme denn Paulus gerade im zweiten Briefe dazu,
e Liebessteuer für die Urgemeinde so eifrig und unablässig zu
treiben, wenn diese Urgemeinde es wäre, die ihm soeben „Satans=
ener, verkleidet in Apostel Jesu Christi" zur Verführung seiner
emeinde mit Empfehlungsbriefen nach Korinth geschickt hätte?
n der That, es ist doch eigentlich ein starkes Stück,

daß man schriftgelehrten Männern erst beweisen soll, daß Leute, die Paulus ἅγιοι nennt und auf deren Gebet er Werth legt (Kap. 9, 12 u. 14), und Solche, die er Satansdiener nennt und denen er ein Schreckensende weißagt (Kap. 11, 13—15), nicht gemeinsame Sache gegen ihn gemacht und ihm gegenüber nicht auf gleichem Standpunkt gestanden! —

Diese Erinnerungen gelten zugleich für den anderen principiellen Gegner meiner Abhandlung, dem ich Rede stehen will. Herr D. Holsten hat in seinem Buche „Zum Evangelium des Petrus und des Paulus" (S. 59 ff.) meiner Abhandlung zwar in mancher Hinsicht Lob und Zustimmung gespendet, aber im Hauptpunkt, in der Auffassung des Verhältnisses zwischen den Urapostelu und Paulus, scheidet er sich ebenso völlig von mir wie Hilgenfeld. „Beyschlag" — sagt er — „gleitet mit einer Oberflächlichkeit über jene (geschichtlichen) Verhältnisse hin, als ob er weder Einsicht noch Verständnis für die tiefen und ernsten formellen und materiellen Widersprüche gehabt habe, von denen das urapostolische Judenchristentum in seinem religiösen Denken wie religiösen Gemüthe sich geängstet fühlte, als Paulus sein Evangelium verkündigte mit dem neuen Heilsprincip einer objectiven δικαιοσύνη ϑεοῦ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου ἀλλ' ἐκ πίστεως Ἰησοῦ." Da Holsten diese angeblichen Widersprüche samt ihren in Korinth hervorgetretenen Consequenzen in einem eilfseitigen Excurs zu 2 Kor. 12, 1 näher entwickelt, so ergibt sich hiedurch erwünschte Gelegenheit, die allgemeinen Voraussetzungen, mit denen die „kritische" Schule von vornherein an die Korintherbriefe herantritt, einer Prüfung zu unterwerfen.

„Das dem Paulus vermöge seiner Bekehrung aufgegangene Evangelium", sagt Holsten, „hatte zum wesentlichen Inhalt den neuen im Kreuzestode Jesu offenbar gewordenen Heilswillen Gottes, daß der Mensch seine Gerechtigkeit suchen und finden solle nicht ἐξ ἔργων νόμου, sondern ἐκ πίστεως Ιησοῦ." Dies Evangelium widersprach aber nicht nur dem traditionellen Verständnis der heiligen Schriften, sondern auch der Lehre des Messias nach der Ueberlieferung der eigenen Jünger desselben. An historischer Be-

glaubigung gegen das Evangelium der Urapostel unleugbar im Nachtheil, war es demselben überlegen an innerer Consequenz, „denn in dem Evangelium der Urapostel blieb die Kreuzestodesthatsache entweder ein Räthsel, oder, wenn sie als um der Sünde willen geschehen erklärt ward, so waren doch diesem Princip im Sinne und zu Gunsten des Judentums seine nothwendigen Consequenzen abgebrochen". Als nun dieser Widerspruch der beiden Evangelienformen in die Welt trat, mußte ein ernster, erbitterter Kampf der Träger derselben und ihrer Anhänger entstehen, denn beide Parteien stützten sich auf göttliches Recht mit der leidenschaftlichen Unbeugsamkeit, welche die Gewißheit desselben entzündet. Und zwar stützten sich die Urapostel und ihre Anhänger natürlich auf das Recht des Buchstabens und der Ueberlieferung, Paulus auf das Recht des Geistes und der inneren Consequenz. Hieraus sind die Verhältnisse und Andeutungen der Korintherbriefe zu erklären. Die mit Empfehlungsbriefen in Korinth aufgetretenen Gegner des Paulus hatten, doch wohl gestützt auf eine schon vorhandene Partei des Kephas, „das zweit-andere Evangelium des Kephas (Gal. 2, 7 vgl. mit 1, 6 und 2 Kor. 11, 4) in Korinth zur Geltung gebracht". Je weniger sich nun aber dasselbe in einer paulinischen Heidengemeinde mit den Waffen des Geistes begründen ließ, um so mehr mußten sie sich auf nichtgeistige Mächte, auf Autoritäten des Buchstabens und der Persönlichkeiten stützen. So stellten sie die Persönlichkeit des Kephas der des Paulus gegenüber, behaupteten ein höheres Apostelrecht des Petrus und seiner Mitapostel und stützten dasselbe auf die Thatsache des unmittelbaren geschichtlichen Verhältnisses zum Messias. Das ist das *Χριστοῦ εἶναι* im antithetisch-antipaulinischen Sinn, wie es dennoch auch Paulus für sich mit gleichem Rechte in Anspruch nimmt. Es bezeichnet zuerst die unmittelbare, thatsächliche Beziehung des Kephas und seiner Mitapostel zum lebenden Messias; zugleich aber war es weiteren Sinnes und galt ebenso für alle, die im Sinne der Urapostel wirkten, ohne daß sie gerade unmittelbare Jünger des Messias sein mußten; denn auch solche waren ja echte *διάκονοι Χριστοῦ*, während Paulus als im Dienste nicht des Messias, sondern seiner selbst stehend betrachtet ward. Durch den so gemeinten Anspruch

des *Χριστοῦ εἶναι* wurde nun auch Paulus gezwungen auf das persönliche Gebiet zu treten und sein gleiches *Χριστοῦ εἶναι* zu behaupten, was er freilich nur durch die Selbstversicherung einer empfangenen *ὀπτασία* und *ἀποκάλυψις Χριστοῦ* konnte, — eine peinliche Lage, die ihn auch so gereizt machte. Und weil dem „Höherrecht" der Urapostel ein „Höherwerth" derselben zu Grunde gelegt ward, so mußte er umgekehrt seinerseits den Werth derselben als Schein erweisen und seinen eigenen Höherwerth behaupten, und das thut er in 2 Kor. 10—12, wo er in seinen korinthischen Gegnern zugleich die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in Jerusalem bekämpft, und insonderheit in der Hervorhebung seiner *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις κυρίου*; — nicht zwar derjenigen, der er seine Bekehrung verdankte, denn vermöge dieser stand er den Urapostelu nur gleich —, sondern der fortlaufenden Reihe seiner Gesichte, denn dieser hatten sie nichts Gleiches entgegenzusetzen, vermöge dieser stand er höher denn sie.

Gegenüber dieser mit gewohntem dialektischen Rigorismus durchgeführten Auffassung der apostolischen Verhältnisse überhaupt und der korinthischen insonderheit muß ich nun freilich bekennen, daß ich von allen diesen Dingen, die eine besonders hohe Nummer der Baur'schen Brille meinen scharfsinnigen Gegner im Neuen Testament erblicken läßt, mit meinen natürlichen Augen so gut als nichts darin finde. Ich muß sogleich hinzufügen, damit mir nicht gesagt werde, das liege an der Blödigkeit meiner Augen —: daß ich vielmehr von alledem das ungefäre Gegentheil darin sehe.

Vor allem in Betreff des vielberühmten Widerspruchs zwischen paulinischem und urapostolischem Evangelium. Gewiß, ein Unterschied findet hier statt, insofern Paulus das gemeinsame Evangelium nicht nur nach Maßgabe seiner individuellen Anlage und Lebensführung individuell gefaßt hat wie jeder Apostel, sondern es auch viel vollkommner als alle anderen dialektisch zu handhaben und namentlich nach der Seite der Auseinandersetzung mit dem Gesetz wie kein anderer dialektisch zu entwickeln gewußt hat. Aber diese Differenz der paulinischen *γνῶσις* von der urapostolischen zu einer Differenz der beiderseitigen *πίστις* hinaufzuschrauben, das ist ein Unternehmen, gegen welches das ganze Neue Testament protestirt.

Was war denn das Evangelium der Urapostel? Nach allem was wir wissen: daß Jesus der *Χριστός* und *κύριος* sei, daß er als solcher auferstanden sei zu göttlicher Herrlichkeit, und daß, wer an ihn und seine Auferstehung glaube, in der Taufe auf seinen Namen Vergebung der Sünden, heiligen Geist und Antheil an seinem künftigen Reiche, oder mit Einem Wort Errettung im kommenden Gericht erlange. War das etwa das paulinische Evangelium nicht? Was ist denn zwischen dem Vergebung-Empfangen im Namen Jesu und dem Gerechtfertigtwerden im Namen Jesu für ein materieller Unterschied? Aber die Rückbeziehung dieses Vergebungs- oder Rechtfertigungsglaubens auf den Tod Jesu, und das Außerkraftsetzen des Gesetzes durch diesen Glauben! Nun, daß jene Rückbeziehung auch bei den Uraposteln stattgefunden hat, wenn auch nicht in ihrer allerersten noch unentwickelten, so doch in ihrer späteren ausgebildeteren Verkündigung, das beweist für uns, die wir ihn für echt halten, der erste Petrusbrief, für Holsten wenigstens die Apokalypse, die den Erlösertod Jesu mit nicht geringerem Nachdruck zum Schwerpunkt seines Heilswerkes macht als Paulus; und wie hätte auch nach einem Heilandswort wie Matth. 26, 28, das als Bestandtheil der Abendmahlseinsetzung zur ältesten und geläufigsten judenchristlichen Ueberlieferung gehörte, die paulinische Betonung des Todes Christi als der objectiven Rechtfertigungsquelle von urapostolischer Seite nicht getheilt, sondern des Widerspruchs mit der Lehre des Messias geziehen werden können! Andererseits hat auch Paulus das Heil und die Rechtfertigung nicht auf den Tod Jesu ausschließlich gegründet, sondern auf Tod und Auferstehung (Röm. 4, 25; 8, 34. 1 Kor. 15, 17), und wenn die Urapostel anfangs nur die Messianität und Auferstehung Jesu als Fundamentalartikel gepredigt haben, so kann Paulus noch auf der Höhe seiner Lehrentwickelung ganz dasselbe thun und alles Andere, selbst den *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* dem weiteren Erkenntnisaufbau anheimgeben: *ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ* (Röm. 10, 9). — Nicht anders ist es mit der Frage um Glaube und Gesetzeswerke. Daß man die ethischen Gebote des Gesetzes als Christ erst recht

zu erfüllen habe, darin waren die Urapostel nicht nur mit dem Bergprediger, sondern auch mit Paulus vollkommen einig. Daß man als Jude auch das Ceremonialgesetz fortzubeobachten habe, wenigstens so, wie Christus es fortbeobachtet, als die dem Volke von Gott verordnete heilige Sitte, die doch, so oft sie mit höheren Gottesforderungen in Conflict kam, unbedenklich durchbrochen werden durfte, verstand sich ihnen von selbst; aber wo hätte Paulus je dawider gestritten? auch er ist den „Juden“ immer wieder „ein Jude geworden“. Der Widerspruch wäre erst da, wenn die Urapostel gemeint hätten, in der Gesetzesübung und nicht im gläubig ergriffenen Namen Jesu ihre Vergebung, ihre Gerechtigkeit zu haben; aber womit will man beweisen, daß sie das je gethan? Den Petrus wenigstens behandelt Paulus Gal. 2, 11 f. durchaus als einen Mann, der das *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου* recht gut kannte und nur aus Schwachheit und Menschenfurcht dieser besseren Ueberzeugung zeitweilig nicht Folge gab, und Paulus wird über den wirklichen Standpunkt des Petrus, mit dem er eben erst über diese Fragen eingehende Erörterungen gepflogen hatte (Gal. 2, 2 u. 6) doch wol genauer Bescheid gewußt haben als heute die ihn in seinem Urtheil corrigirende Tübinger Schule [a]). Aber auch Jakobus, wenn er gleich über das Recht des Juden, um des Verkehrs mit Heiden willen sein Gesetz zu verleugnen, strenger gedacht zu haben scheint als Petrus, welcher *Ἰουδαῖος ὑπάρχων* unter Heiden *ἐθνικῶς* zu leben pflegte (Gal. 2, 12 u. 14), kann die jüdische Beobachtung des Gesetzes nicht

a) Allerdings deutet Holsten in Gal. 2, 16 eine Verschiedenheit des petrinischen und des paulinischen Standpunktes hinein, indem er das *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ* dahin auslegt, es werde der Mensch nur dann durch Gesetzeswerke gerecht, wenn der Glaube an Jesum hinzukomme, und diesem „petrinischen“ Standpunkt dann den paulinischen in dem folgenden *ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* gegenübertreten läßt. Aber das ist ja eine ganz unmögliche Exegese, da das Subject in *εἰδότες* und in *ἐπιστεύσαμεν* ganz dasselbe ist, beidesmal Petrus und Paulus, also weder der Participialsatz einen Standpunkt, der nur dem Petrus und nicht dem Paulus angehörte, noch der Hauptsatz einen, der nur des Paulus und nicht des Petrus wäre, aussprechen kann.

Gerechtigkeitsmittel und Seligkeitsbedingung angesehen haben,
ın sonst hätte er dieselbe nicht bloß für die Judenchristen fest-
lten, sondern auch für die Heidenchristen unbedingt heischen müssen,
d daß er das **nicht** gethan hat, wird doch auch die Exegese der
ıbinger Schule aus Gal. 2, 2—10 nicht wegdeuten wollen und
ınnen.

Allerdings war hier der Punkt, an dem das urapostolische und
s unapostolische Judenchristentum auseinandergingen, und so lohnt
sich, bei demselben noch einen Augenblick zu verweilen. Es war
ıtürlich, daß das neue Lebensprincip, welches dem gläubig er-
:iffenen Evangelium von Jesu dem Christ entsprang, in ver-
hiedenen Gliedern der Urgemeinde in verschiedenem Maße wirk-
ım war; daß, während die Einen über das alte Wesen des Buch-
abens innerlich wahrhaft hinausgehoben waren, Anderen der christ-
.che Glaube vielmehr nur ein neuer Lappen auf das alte Kleid
)ar. Aber diese alle beobachteten mit einander ihr väterliches
Gesetz, ohne Zweifel zunächst ohne sich über das „warum?" und „in
velchem Sinne?" besondere Rechenschaft zu geben; es verstand sich
a so für den geborenen Israeliten von selbst. Erst als die
Heiden, und zwar nicht mehr vereinzelt, so daß man sie als Pro-
elyten ansehen und dulden konnte, sondern in Masse, so daß sie
ıls wesentlicher Bestandtheil des neutestamentlichen Israel anerkannt
werden mußten, um Einlaß in die Kirche anklopften, drängte die
Frage sich auf, in welchem Sinne man denn eigentlich das Cere-
monialgesetz noch halte: ob als Gerechtigkeitsmittel und Seligkeits-
bedingung — dann mußte es den Heiden nothwendig auch auf-
erlegt werden —, oder als gottgegebene nationale Sitte; dann war
es wol für den geborenen Juden, aber nicht für den Heiden vor-
handen. Was ist nun einfacher und verständlicher, als daß, wie
nun diese Frage zur Entscheidung vorlag, Männer wie Petrus,
Jakobus, Johannes, in denen das neue Wesen des Geistes und
nicht das alte des Buchstabens lebte, sich klar und von Herzen für
die letztere Alternative entschieden; daß, als Paulus ihnen jene
lichtvollen Auseinandersetzungen machte, welche wir aus dem Römer-
brief kennen, sie nicht zweifelhaft waren, er habe Recht, es sei
seinem Evangelium nichts zuzusetzen, man habe ihm als einem für

die Heidenwelt besonders zubereiteten Werkzeuge des Einen Herrn und Meisters die Hand zu reichen (Gal. 2, 2—10)? Und wiederum, was ist natürlicher und begreiflicher, als daß die, welche sogleich die Unterwerfung der Heiden unter's Gesetz gefordert, Leute, die — innerlich mehr Juden als Christen — ihre Gerechtigkeit in der That immer noch auf gut-pharisäisch im Gesetz suchten (Apg. 15, 5), sich bei dieser, wie sie meinten, falschen Nachgiebigkeit der Apostel nicht beruhigten, dem Paulus diese Nichtachtung des väterlichen Gesetzes nicht verzeihen konnten, in ihrem falschen Eifer seinen Spuren nachzogen, um seine zu christlichen Proselyten der Pforte bekehrten Heiden zu Proselyten der Gerechtigkeit weiter zu bekehren, und daß sie auf diesen Wegen in alle Unlauterkeiten eines fanatischen Parteiwesens immer tiefer hineingeriethen? Und auch das endlich wird sich als das Naturgemäße verstehen lassen, daß zwischen diesen beiden Richtungen des Judenchristentums, der gesunden und krankhaften, apostolischen und pharisäischen, innerhalb des apostolischen Zeitalters sich dennoch keine durchgreifende Auseinandersetzung vollzog; die große Masse der palästinensischen Judenchristen verblieb zwischen beiden Richtungen in einer naiven Mitte, kam — wenigstens bis zu den Tagen, da es nöthig ward den Brief an die Hebräer an sie zu richten — zu einer ganz klaren Rechenschaft über ihre Stellung zum Gesetz nicht, und fühlte sich in ihrer Pietät gegen dasselbe durch die übertreibenden Gerüchte, die wider Paulus in Umlauf gesetzt wurden (vgl. Apg. 21, 21—28) vielfach geärgert; ja die Urapostel selbst, durch ihre ganze Entwickelung und Wirksamkeit nicht wie Paulus zu Verfechtern des Princips der Gesetzesfreiheit ausgeprägt und dabei auf möglichste Schonung der Gefühle ihres Volkes angewiesen, konnten über solche pharisäische Judenchristen milder urtheilen als der mit ihnen im bittersten Kampf liegende Heidenapostel, oder konnten selbst — wie Petrus in Antiochien — aus Angst das Vertrauen ihrer Landsleute zu verlieren, in der Ausübung eines Grundsatzes schwanken, der ihnen theoretisch nicht zweifelhaft war [a]). Wenn nun dies alles sich nicht nur aus der

a) Durch diese Bemerkungen erledigt sich der von Hilgenfeld wiederholt geäußerte Einwand, wie doch jene Judaisten in Korinth sich der Bekannt-

Natur der Sache so ergibt, sondern überdies Zug für Zug von Paulus im Galaterbrief so bestätigt wird, was ist das für eine historische Kritik, die statt dessen auf die Parteiverhältnisse des zweiten Jahrhunderts zurückgreift, den pseudoclementinischen Roman zum Kanon des Kanons macht und nach dessen Tendenzdarstellung die Geschichte des apostolischen Zeitalters und die Exegese des Galaterbriefs zurechtknetet? Mit gleicher Wissenschaftlichkeit würde man einen antiphilippistischen Tendenzroman des siebzehnten Jahrhunderts zu Grunde legen, um sich über das Verhältnis Luthers und Melanchthons die richtige Anschauung zu bilden und die alten Zeugnisse über dasselbe zu deuten.

Daß nun die Korintherbriefe ein solches Verhältnis der Urapostel und des Paulus, wie die „Kritik" es voraussetzt, durchaus nicht ergeben, bekennt Holsten selbst, indem er zu den „nicht entscheidenden" Andeutungen derselben „die allgemeinen historischen Verhältnisse des Urchristentums" zu Hülfe nehmen zu müssen erklärt. Aber die Korintherbriefe entscheiden nicht nur nicht für die Baur-Holsten'sche Auffassung: sie entscheiden dagegen. Wie, derselbe Paulus, der den Galaterbrief geschrieben hat, sähe sich hier demselben ἕτερον εὐαγγέλιον gegenüber, das er dort mit allen Mitteln historischer und dogmatischer Polemik bekämpft, und ginge gegen die Korinther in zwei langen, sonst alles Mögliche abhandelnden Briefen nirgends offen und geflissentlich in eine Auseinandersetzung seines Evangeliums mit diesem anderen ein, sondern anstatt das Schlachtfeld zu betreten, auf dem er die ganze innere geistige Ueberlegenheit seiner Sache entwickeln könnte, begnügte er sich mit der Beantwortung rein formaler oder persönlicher Nergeleien an seinem Apostelrecht, oder eigentlich nicht einmal an diesem, sondern an seinem größeren oder geringeren „Apostelwerth"? Noch mehr: er hätte als die eigentlichen Autoritäten dieses ἕτερον εὐαγγέλιον, über dessen Verkündiger — und wenn's Engel vom Himmel wären — er Gal. 1, 8 das Anathema ausgesprochen, die Urapostel sich

---

schaft mit den Uraposteln hätten rühmen und doch ein ganz unapostolisches Judenchristentum vertreten können. Ist es mit dem Luthertum der Gegner Melanchthons anders gewesen?

gegenüber, und er wäre so feig, dieselben — abgesehen von einem zweimaligen spöttischen „*ὑπερλίαν ἀπόστολοι*“ — nirgends offen anzugreifen, nirgends beim Namen zu nennen, sondern lediglich auf ihre obscuren Bevollmächtigten mit Titeln wie „Lügenapostel, Satansdiener“ loszuschlagen, die Apostel zu Jerusalem aber mit hoher Ehrerbietung als die Männer, in deren Reihe er der Allergeringste und zu stehen nicht werth sei, zu veneriren? Das sind Ungeheuerlichkeiten, neben denen die absurdesten Einfälle veralteter Apologetik natürlich erscheinen; alle diese Ungeheuerlichkeiten aber fließen aus dem *πρῶτον ψεῦδος* der Identificirung der Christus- und der Petruspartei, des Judaismus der Paulusgegner im zweiten Korintherbrief mit dem Judenchristentum der Urapostel. Auf Einzelnes widerlegend einzugehen thut unter solchen Umständen kaum noth. Daß das *ἐγώ εἰμι Χριστοῦ* nicht ein historisches Jüngerverhältnis zu Christus bezeichnen könne, haben wir oben gegen Hilgenfeld nachgewiesen, aber die Hilgenfeld'sche Fassung ist Gold gegen die Holsten'sche. Nach Holsten bezeichnet der Ausdruck zwei- und dreierlei zugleich, das unmittelbare Jüngerverhältnis der Urapostel zu Jesus und zugleich das nicht-unmittelbare ihrer Satelliten, ein Verhältnis, wie Paulus es nicht hat, und dann doch wieder eines, das Paulus „im gleichen Sinne“ von sich aussagen kann! Ist D. Holsten ein Anhänger der Lehre vom mehrfachen Schriftsinne geworden? Und wo ist auch nur ein einziges Mal vom *Χριστοῦ εἶναι* der Urapostel die Rede? Eine gleiche Künstelei wird mit den *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις κυρίου* getrieben. Paulus hat seine apostolische Autorität zu verteidigen, — er greift ja nicht nach dem einzigen historischen Rechtstitel, den er für dieselbe hat, nach dem im Galaterbrief bereits im ersten Satz in Erinnerung gebrachten Erlebnis von Damascus! O nein — das würde ihn ja mit den älteren Aposteln nur auf gleiche Linie stellen, aber der Mann, der sich noch 1 Kor. 15, 8 den geringsten der Apostel genannt, muß jetzt auf einmal größer sein als sie alle, und um das zu beweisen, beruft er sich — auf Erlebnisse, die mit dem Apostolat gar nichts zu schaffen haben, die ihm nur *ἄῤῥητα ῥήματα* eingetragen, also sehr wenig geeignet waren, die Vorzüge derer, die im jahrelangen Umgang mit Jesu mittheilbare Wahrheit

pfangen hatten, zu verdunkeln; auf Gesichte und Offenbarungen, — so erhaben sie sein mochten — immer nur den Propheten ;itimirten, nicht den Apostel, der nach 1 Kor. 12, 28 dem Propheten vorgeht! Auch hier ist also wiederum nur das Allerunpassendste den Text hineinphantasirt; hineinphantasirt, denn wo ist ich nur mit einer Silbe angedeutet, daß es behufs einer Ver- eichung mit den Urapostelu geschehe, wenn Paulus auf seine τασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου zu reden kommt? Schade ar um den glänzenden Scharfsinn, den D. Holsten an die ufrechterhaltung einer mit der Geschichte in heillosem Widerspruch efindlichen Construction hier wie sonst verschwendet; — oder auch icht Schade, denn durch solche Verteidigungen der „Stammburg er neueren Kritik" muß ja dieselbe endlich offenbar werden als — uftschloß. —

Auf einem wesentlich anderen Standpunkt als Hilgenfeld und Holsten steht die Erörterung des Problems der Christus- partei in Klöppers „Untersuchungen über den zweiten Korinther- rief". Der Verfasser erkennt meine Abhandlung als Fortschritt auf dem richtigen Wege an, ja er ist in allen Hauptpunkten, in der Unterscheidung der Kephas- und der Christuspartei, im Wieder- finden letzterer im zweiten Korintherbrief, in Betreff der nicht apostolisch-, sondern fanatisch-judaistischen Richtung derselben, auch in der Fassung des ἐγὼ Χριστοῦ und der ὑπερλίαν ἀπόστολοι sowie in einer Menge von Einzelbemerkungen wesentlich mit mir einverstanden. Wenn er sich nichtsdestoweniger mir gegenüber etwas auf's hohe Pferd setzen zu sollen geglaubt hat, so lasse ich unent- schieden, ob das mehr aus der dennoch gegen Baur und seine Schule für erforderlich gehaltenen Reverenz, oder mehr aus dem Bedürfnis, seiner Untersuchung einen möglichst originalen Anstrich zu geben, hervorgegangen ist. Abgesehen von ganz untergeordneten Punkten, über welche mit ihm zu streiten ich nicht der Mühe werth achte, besteht Herrn Lic. Klöppers Abweichung von mir lediglich in seiner etwas anderen Ansicht über die lehrhafte Haltung, welche die Christiner in Korinth beobachtet. Ich hatte, gestützt auf die unleugbare Thatsache, daß Paulus nirgends im zweiten Korinther- briefe wider eine gegnerische falsche Lehre polemisirt, bei dem

sonst nachweislichen extrem-judaistischen Charakter der Christiner angenommen, daß dieselben aus berechnender Klugheit mit den eigentlichen Unterscheidungslehren ihres Judaismus zur Zeit noch zurückgehalten und ihre lehrhafte Antithese vorerst, bis die Gemeinde dem Paulus ganz entfremdet und allein in ihren Händen wäre, darauf beschränkt hätten, den Korinthern einen viel genaueren historischen Unterricht von Christo, als Paulus ihn habe geben können, zu bieten und anzupreisen. Aber auch Herr Klöpper nimmt an, daß jene Leute von der Nothwendigkeit der Beschneidung und dem ganzen antipaulinisch-judaistischen Heilsweg in Korinth annoch geschwiegen und sich auf einen wesentlich christologischen Unterricht beschränkt hätten; nur meint er, eben in diesem ihnen eine auch materiell von Paulus abweichende Lehrart zuschreiben zu müssen, eine „judaistische Christologie", — unter welchem etwas uneigentlichen Namen er eine solche Verkündigung Christi versteht, die denselben nicht als des Gesetzes Ende, sondern als den Mann der Legalität und des Particularismus dargestellt habe. Da es sich nun von selbst versteht, daß Judaisten, welche Christum verkündigten und geschichtliche Mittheilungen über ihn machten, dies in ihrem Sinne gethan und lauter solche Züge aus seinem Bild und Leben, die in ihr System paßten, hervorgehoben haben werden, so finde ich hierin gar keinen wesentlichen Differenzpunkt zwischen meiner und Herrn Klöppers Ansicht und kann mir diese Ergänzung meiner Darstellung, wenn man sie für nöthig hält, cum grano salis wohl gefallen lassen; es ist mir keinen Augenblick in den Sinn gekommen, jenen Leuten in Korinth die Verkündigung eines anders als judaistisch, — eines paulinisch aufgefaßten Christusbildes zuzutrauen. Nur das fragt sich, ob dieselben in ihrer Darstellung Christi Punkte, welche Paulus in der seinigen betont hatte, ausdrücklich leugneten und bestritten und so bereits einen dogmatischen Kampf gegen das paulinische Evangelium eröffnet hatten, so daß von einem „abweichenden Lehrgehalt", von einer „Verfälschung der Reinheit evangelischer Lehre" geredet werden kann. Das behauptet Herr Klöpper und meint es aus dem Briefe des Apostels nachweisen zu können, während ich es allerdings leugne und in den vermeintlichen Nachweisungen nur jene

rch Baur auf Kosten der wirklichen und besonnenen Kritik leider Uebung gekommene Kunst erkennen kann, im Neuen Testament s Gras wachsen zu hören und zwar auch da, wo gar keines ächst. Sehen wir uns die hauptsächlichsten von diesen Nachweisen r Reihe nach an.

Den ersten zieht Klöpper aus 2 Kor. 2, 17: *οὐ γάρ ἐσμεν ς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*. Es fragt ch nur, ob *καπηλεύειν* hier „verfälschen" bedeutet, oder ob bei er Bedeutung „verschachern", „gewinnsüchtig gebrauchen" stehen u bleiben ist. Das erstere soll dadurch nahe gelegt sein, daß Paulus Kap. 4, 2 „den synonymen Ausdruck *δολοῦν τὸν λόγον οῦ θεοῦ* ohne Zweifel mit Bezugnahme auf seine Gegner gebraucht". Aber die Bezugnahme auf die Gegner, die in Kap. 4, 2 iegt, ist lediglich die, daß diese dem Paulus das *δολοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* vorgeworfen; daß umgekehrt er es auch ihnen vorwerfen wolle, davon ist keine Spur zu erblicken, und der ganze Parallelismus mit Kap. 2, 17, wo der Seitenblick „*ὡς οἱ πολλοὶ*" jene Polemik constatirt, beruht daher auf willkürlicher Annahme. Nun bezieht Klöpper freilich den ganzen zwischen beiden Stellen liegenden Abschnitt, die Gegenüberstellung des heimlich-thuenden alttestamentlichen und des freimüthigen neutestamentlichen Amtes auf die Gegner des Apostels, deren gesetzlicher Standpunkt hier indirect bekämpft werde, und gibt so der polemischen Deutung der in Kap. 4, 2 vom Apostel gebrauchten Ausdrücke einen Rückhalt. Allein diese Ausdeutung des dritten Kapitels ist nicht minder willkürlich wie die der Stelle Kap. 4, 2. Es ist hier durchaus nur vom Gegensatz des Alten und Neuen Testaments und nicht, wie Klöpper will, von dem des judaistischen und paulinischen Christentums die Rede. Allerdings erörtert der Apostel diesen Gegensatz hier gewiß nicht ohne Grund; es liegt vielmehr, wie ich in meiner Abhandlung auch bemerkt habe, die Vermuthung nah, daß er diese Auseinandersetzung mit Rücksicht auf den von ihm wohlerkannten gesetzlichen Hintergrund der gegnerischen Bestrebungen macht. Aber weiter zu gehen, wie Klöpper thut, und in der Figur des Moses hier die judaistischen Gegner des Apostels gezeichnet zu finden, ist eine Art und Weise der Auslegung, die zur Ein-

legung wird und jede Grenze zwischen Beobachtung und Einbildung aufgibt.

Zum zweiten beruft sich Klöpper auf die Stelle Kap. 5, 11—16, welche auch von mir zur Charakteristik der Christiner eingehend benutzt worden ist. Unsere Differenz liegt hier in der Fassung der Worte des 16. Verses *εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν*, aus denen Klöpper ein *Χριστὸν κατὰ σάρκα γινώσκειν* der Gegner erschließt, um dann hierin das ausdrückliche Zeugnis für die „judaistische Christologie" derselben zu finden. Ich gehe nochmals auf die schwierige und vielgeplagte Stelle ein. *κατὰ σάρκα εἰδέναι* oder *ἐγνωκέναι τίνα* (denn beiderlei Ausdrücke gebraucht der Vers synonym) ist ein Kennen, welches nicht den inneren, sondern lediglich den äußeren Menschen des Andern samt allen allein diesem angehörigen Verhältnissen zum Gegenstand hat. Wenn nun Paulus ein solches Kennen irgend eines Menschen in Abrede stellt, da er doch viele Menschen *κατὰ σάρκα* kannte, und es auch in Bezug auf Christum zwar einmal gehabt zu haben, nun aber nicht mehr zu haben behauptet, so ist klar, daß der Begriff des Kennens hier in einem eigentümlichen, so zu sagen ethischen Sinne verneint ist, wie wenn man sagte: „Jesus hat als Messias keine Mutter, keine Brüder und Schwestern gekannt", d. h. er hat das natürliche Verhältnis derselben zu ihm als in geistliche Dinge nicht hineingehörig innerhalb seines Berufes ignorirt. So ignorirt der Apostel in seinem apostolischen Berufe alle Menschen hinsichtlich ihrer äußerlichen Lebensverhältnisse, denn alle sind ihm in Christo gestorben (V. 14), kommen ihm also nur noch in Betracht, sofern sie in Christo leben und Christus in ihnen (V. 17), aber nicht mehr nach irgend einer äußeren Lebensbeziehung. Und wären sie auch ehemalige Tischgenossen oder leibliche Brüder Jesu: das kümmert ihn gar nicht, denn auch das gehört dem Bereich der *σάρξ* an, — *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει.* Aber auch Christus selbst ist [für alle] gestorben, und so kommt auch seine äußerliche Persönlichkeit, seine äußere irdische Lebensgestalt dem Apostel nicht mehr in Betracht; mögen andere, die *ἐν προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ καυχώμενοι*, sich der äußerlichen Bekanntschaft mit den

Jüngern und Brüdern Christi, ja der äußerlichen Bekanntschaft mit ihm selber rühmen und von seiner äußerlichen Lebensgestalt viel zu erzählen wissen, — er kennt ihn nur noch innerlich, geistlich, so, wie Christus in ihm als einer καινὴ κτίσις innerliche, geistliche Gestalt gewonnen hat. Im Zusammenhang mit dieser Gesamtauffassung der Stelle habe ich mir das von Paulus behauptete ehemalige κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν als ein „persönliches" Gekannthaben aus gleichzeitigem Aufenthalt Jesu und des jungen Paulus in Jerusalem erklärt, ein Gekannthaben, von dem Paulus auch erzählen und prahlen könnte wie seine Gegner, wenn er ein καυχώμενος ἐν προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ wäre wie sie. Klöpper erkennt die sprachliche Möglichkeit dieser Deutung an, findet sie aber unmöglich um des Zusammenhangs willen. Denn erstlich sei sie unanwendbar auf die Urapostel, an die bei dem ἡμεῖς οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα doch gedacht werden müsse: die Urapostel hätten ja zur Stunde noch ἐν σαρκί gelebt, also habe Paulus sie auch noch κατὰ σάρκα kennen müssen. Ein Trugschluß, der sofort zerrinnt, wenn man sich den eigentümlichen ethischen Begriff des Nichtkennens vergegenwärtigt, auf den wir eben aufmerksam gemacht haben; auch Christus hat seine Mutter und Brüder Mark. 3, 33, obwol sie noch ἐν σαρκί waren, κατὰ σάρκα nicht mehr „gekannt". Sodann aber soll nach meiner Fassung das Christum-Gekannthaben des Paulus dem von den Gegnern gerühmten Gekannthaben jedenfalls nicht gleichartig sein, indem diese sich desselben als eines Schülerverhältnisses gerühmt, Paulus dagegen sich eines Gekannthabens als Feind unmöglich rühmen könne. Herr Klöpper übersieht hier, daß ich jenen Gegnern durchaus nicht ein früheres Jüngerverhältnis zu Jesu, sondern nur ein zeitgenössisches und landsmännisches Gekannthaben zuschreibe, ein Gekannthaben, wie es auch dem Paulus, wenn er in der entscheidenden Zeit als Gamaliels Schüler in Jerusalem lebte, nicht gefehlt haben wird; ein solches Gekannt-, Gesehen- und Gehörthaben hatte immerhin für die Augen der Korinther einen blendenden Glanz, indem es, wenn die Augen- und Ohrenzeugen späterhin Christen gewonnen waren, jedenfalls einen genauen und authentischen Bericht über Jesum zu verbürgen schien, und so hätte

auch Paulus, wenn er ein ἐν προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ καυχώμενος gewesen wäre, sich dieses κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν ganz im gleichen Sinne rühmen können, in welchem ich annehme, daß die Gegner sich desselben gerühmt haben [a]). Uebrigens habe ich gar keinen Grund, auf der Annahme eines solchen persönlichen Erkannthabens Christi bei Paulus unbedingt zu bestehen: κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι kann ebensogut eine durch Hören als durch Sehen erlangte Kenntnis sein, so lange es eben eine äußerliche bleibt; und so konnte Paulus die äußerliche Kenntnis von Christi Person, Lebensgang, Wirksamkeit u. s. w., die er sich, ehe er als Christengegner und -verfolger auftrat, jedenfalls verschafft haben wird, um sich danach sein Urtheil über diese ganze Erscheinung zu bilden, auch dann, wenn sie in keinem Theile auf persönlicher Anschauung beruhte, sehr wohl von seinem späteren, christlichen Standpunkt aus, da ihm Jesus der Christus geworden war, als ein κατὰ σάρκα γινώσκειν Χριστόν bezeichnen und von dieser Wissenschaft um Christus, auf die er einst großen Werth gelegt, indem er meinte denselben aus ihr beurtheilen zu können, sagen, daß sie ihm heute keine mehr sei. Und auch eine solche äußere Kunde von Christus konnte er in Parallele stellen mit jedem äußerlichen Kennen eines Menschen, z. B. eines Jüngers oder Bruders Christi, auf welches in Dingen des Reiches Gottes Werth gelegt werden wollte, und insonderheit mit dem äußerlichen Kennen Christi, mit welchem, wie ich annehme, die Gegner wider ihn operirten, indem sie sich durch das Auskramen äußerlicher Notizen über Jesu Person und Leben das Ansehen gaben, von demselben viel besseren und treueren Bescheid zu wissen als Paulus.

Meine Auslegung des εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα

---

a) Ich verstehe nicht, wie Hilgenfeld und Holsten ein solches κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν, wenn es nicht ein persönliches Schülerverhältnis involvirte, für etwas in Korinth ganz Wirkungsloses erklären können. Christum auf Erden gesehen, gehört, gekannt zu haben, war unter allen Umständen in den Augen von Gläubigen, denen das nicht vergönnt war, etwas Großes und Herrliches, auch wenn die, welche sich dessen rühmen durften, damals (was sie freilich nicht hinzugefügt haben werden) noch nicht an ihn geglaubt hatten.

Χριστόν hat demnach keine Ursache, wie Herr Klöpper verlangt, „vom exegetischen Repertoir zu verschwinden". Mindestens müßte sie durch eine bessere verdrängt werden. Hat Herr Klöpper eine bessere vorgetragen? Er erklärt das κατὰ σάρκα γινώσκειν Χριστόν als „ein Kennen Christi, sofern er Nationaljude, beschnitten und während seines Lebens innerhalb der legalen und particularisten Schranken seines Volkes sich bewegend" war, mit einem Worte als eine judaistische Fassung der Person Christi. Die sprachliche Möglichkeit dieser Erklärung zugegeben, darf man doch fragen, ob Paulus nicht zu viel behaupten würde, wenn er ein ἐγνωκέναι κατὰ σάρκα Χριστόν in diesem Sinne für die Gegenwart in Abrede stellte. Nicht nur handelte sich's hier um geschichtliche Wahrheiten, die Paulus nicht wieder vergessen konnte, — das würde sich durch den an unser „Ignoriren" streifenden Sinn des οὐκέτι γινώσκειν erledigen —; sondern auch ignoriren, für werthlos halten konnte Paulus als Apostel diese Thatsachen nicht. Daß Christus aus dem Samen Davids und Abrahams stammte, daß er von Geburt an γενόμενος ὑπὸ νόμον war, seine ganze jüdisch-legale Lebensvergangenheit ist dem Apostel, wie Röm. 1, 3; 15, 8. Gal. 3, 13; 4, 4—5 zeigt, mit nichten gleichgültig, weil nothwendige Erfüllung der Verheißung, weil nothwendige Vorbedingung der Erlösung vom Gesetz, der Flüßigmachung des Abrahamssegens auch für die Heidenwelt. Aber ein viel stärkerer Anstoß der Klöpper'schen Erklärung liegt darin, daß Paulus nach ihr noch als Christ und Apostel eine Periode judaistischer Auffassung Christi, wie seine Gegner sie vertreten, gehabt haben müßte. Denn Klöpper sieht ein, daß man das κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν weder mit Baur auf die fleischliche Messiasidee des unbekehrten Paulus, noch mit Hilgenfeld auf sein fleischliches Verkennen des erschienenen Messias deuten kann, und so sieht er sich genöthigt, dasselbe nicht mit der Bekehrung des Paulus abgethan sein zu lassen, wie alle Exegeten seither angenommen haben, sondern es in die Anfänge der christlichen Entwickelung des Apostels zu verlegen. Ich glaube nicht, daß er darin Nachfolge finden wird. Denn wenn es auch ganz wahr ist, was er von einer nur als allmählich denkbaren Ausbildung der Bekehrungsconsequenzen im Bewußtsein

des Paulus sagt, so ist doch keinerlei Spur noch Wahrscheinlichkeit, daß zuerst eine **andere** Auffassung Christi sich in seinem Geiste fixirt hätte, als die, welche seine Schriften bezeugen, eine Auffassung gar, die er später an anderen als Irrlehre hätte bekämpfen müssen. Vielmehr führt Paulus immer und überall den ganzen Umschwung seines Bewußtseins auf seine Bekehrung als solche zurück (Gal. 1, 15. 2 Kor. 4, 6), zum sicheren Zeugnis, daß ihn mit und in derselben **principiell** bereits seine ganz eigentümliche Erkenntnis Christi durchblitzt hat. Auch protestirt der Text ausdrücklich gegen eine Verlegung des *κατὰ σάρκα ἐγνωκέναι Χριστόν* hinter den Bekehrungsmoment. Das *νῦν οὐκέτι γινώσκομεν* blickt offenbar auf das *ἀπὸ τοῦ νῦν* im Anfang des Verses zurück; dies *ἀπὸ τοῦ νῦν* aber will sagen: „seit die Liebe Christi mich *συνέχει*, seit ich weiß, wofür und wozu Christus gestorben ist“, — und es ist völlig unpaulinisch, hierunter etwas Anderes als den Christenstand des Apostels überhaupt, als den terminus a quo, da er *ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις* geworden und *τὰ ἀρχαῖα* ihm *παρῆλθεν*, zu verstehen. Auch drückt sich **Klöpper** an einer Rechenschaft über dies *ἀπὸ τοῦ νῦν* nur eben vorbei, wenn er sagt, es könne doch nicht die Angabe eines Kalenderdatums verlangt werden. Nicht eines Kalenderdatums, aber doch überhaupt eines Datums, eines terminus a quo, und welches wäre derselbe, wenn es nicht der der Bekehrung ist?

So ist es denn auch mit dieser vermeintlichen Beweisstelle für eine christologische Irrlehre der Christiner nichts. Es steht endlich nicht besser mit dem, was aus dem polemischen Hauptabschnitt Kap. 10—13 für eine in Korinth verkündete Irrlehre der Christiner beigebracht wird. Die Beweise müßten gerade in diesem Theile des Briefes, der die Gegner geflissentlich charakterisirt und direct bekämpft, in Masse strömen; aber kaum eine und die andere Stelle liefert auch nur einen Anschein. Zunächst versucht **Klöpper** aus den Ausdrücken *ὀχυρώματα, λογισμοί, πᾶν νόημα* in Kap. 10, 4. 5 Kapital zu schlagen. Diese Oppositionsmächte, deren Ueberwindung Paulus sich zutraue, seien doch gewiß nicht bloß persönliche Machinationen, sondern die Bollwerke des jüdischen Gesetzeswesens und judaistischer Vernunftschlüsse wider den paulinischen Christus; zumal aus dem *πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον* **κατὰ τῆς γνώσεως**

ῦ θεοῦ und *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν* ριστοῦ erhelle der doctrinale und christologische Charakter der pposition. Eine sehr precäre Beweisführung. Einmal redet aulus hier von seiner apostolischen Siegeskraft überhaupt, so daß e genannten Widerstände gar nicht specielle Charakterisirungen der rinthischen Opposition zu sein brauchen; sodann passen dieselben enso gut auf jede andere mächtige und listige Gegnerschaft als rade auf eine doctrinelle Opposition. Oder wären es etwa nur ehren und nicht vielmehr Zustände, was in aller Welt und so uch in Korinth „der Erkenntnis Gottes" und dem „Gehorsam egen Christus" im Wege stand? — Aber wie dem auch sei: jedenfalls laubt der Verfasser in der Stelle Kap. 11, 4, wo ja vom „Predigen eines anderen Jesus" die Rede ist, den urkundlichen Beweis ür seine Ansicht in Händen zu haben. Er deutet dieselbe ähnlich wie Hilgenfeld, nur ohne das *εἰ* in ein „Als" umzusetzen und die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* in V. 5 auf die Urapostel zu beziehen: „denn wenn freilich der Ankommende einen anderen (judaistischen) Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben, oder ihr einen anderen Geist (ein *πνεῦμα δουλείας* Röm. 8, 15) empfanget, den ihr nicht empfangen habt, oder ein andersartiges Evangelium, welches ihr nicht angenommen habt, so ließet ihr es euch ja mit Recht gefallen." Das „mit Recht" soll natürlich ironisch gemeint und das Imperfectum im Nachsatz mit Rücksicht darauf gewählt sein, daß Paulus vom gegenwärtigen Moment ein solches Sich-gefallenlassen nicht mehr behaupten wolle. Ich habe diese Auffassung der Stelle bereits oben gegen Hilgenfeld widerlegt; Klöpper hat die Hilgenfeld'sche Fassung nicht verbessert, und so bleibt das dort Bemerkte, daß das *εἰ μέν* unbeachtet geblieben, das Imperfect, statt dessen das Perfect oder der Aorist stehen müßte, unerklärt, endlich die unbegreifliche Nichtbekämpfung dieses *ἄλλος Ἰησοῦς* und *ἕτερον εὐαγγέλιον* im ganzen Briefe nicht in Anschlag gebracht ist, auch hier in Geltung. Ja, die Fassung Klöppers ist noch unerträglicher als die Hilgenfeld'sche. Wenn Paulus ein Sichgefallenlassen des *ἕτερον εὐαγγέλιον* von den Korinthern heute nicht mehr behaupten wollte, wie konnte er im Vordersatz *εἰ ἕτερον πνεῦμα λαμβάνετε* (Präsens) schreiben, da ja, sobald sie sich jenes Evangelium nicht mehr gefallen ließen,

auch jedes Insichaufnehmen des in demselben wehenden Geistes hinwegfiel? Ferner, wenn ἀνείχεσθε nicht im hypothetischen, sondern im historischen Sinne stehen soll, wenn also die Korinther die Irrlehre bereits angenommen hatten, wie konnte Paulus V. 3 sagen: „Ich fürchte, eure Gesinnungen möchten von der Einfalt gegen Christum weg verderbt werden?“ Man fürchtet etwas Mögliches, Künftiges; aber etwas bereits Eingetretenes kann man nicht mehr „befürchten“. Ebenso unglücklich ist die Verbindung, welche die Klöpper'sche Deutung nach V. 5 hinüber herstellt: „Ihr habt euch den Prediger des anderen, judaistischen Jesus trefflich gefallen lassen, denn — ich bin doch ein ganz anderer Apostel als sie“, — so schreibt, wenn das καλῶς auch hundertmal ironisch gemeint ist, kein vernünftiger Mensch. Bei solchen Schwächen der eigenen Deutung hätte Klöpper die meinige, gegen die er außer dem bei ἀνείχεσθε fehlenden ἄν nichts Ernstliches vorzubringen hat, etwas unbefangener überlegen sollen. „Ich befürchte, eure Sinnen möchten wegverführt werden von der Einfalt gegen Christum. Denn wenn einer kommt und predigt euch einen anderen Jesus, den wir [noch] nicht gepredigt, oder ihr [durch diese Predigt] einen anderen Geist empfanget, den ihr [durch meine Predigt] nicht empfangen habt, — wenn also der Daherkommende euch besser zu Christo führte als ich vermochte, dann thätet ihr wohl, ihn euch gefallen zu lassen. Wenn aber — (und das ist als verschwiegener Gegensatz zu dem εἰ μέν zu ergänzen) — er von dem allen nichts vermag, dann kann sein Predigen nur auf ein φθείρειν τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν hinauslaufen und ist nicht willig anzunehmen; und dieser Fall ist der der Wirklichkeit, denn (V. 5) was diese hochgespreizten Apostel zu leisten vorgeben, das habe ich euch alles längst geleistet.“ Ob so gefaßt die Stelle den Gegnern ein solches Zeugniß „regelrechter Orthodoxie“ ausstellt, daß Klöpper über „den hohen Grad von Voreingenommenheit“, der mich dergleichen für möglich halten ließ, erstaunen mußte, überlasse ich jedem unbefangenen Dritten. Gesetzt nun, Paulus hätte nach der Lage der Dinge, die wir ja erst aus seinen Worten erkennen können, den in sich doch ganz logischen Gedanken ausdrücken wollen, den ich in seinen Worten finde, wie anders hätte er ihn griechisch ausdrücken sollen? Hätte er dagegen das sagen wollen,

was Hilgenfeld und Klöpper ihn sagen lassen, so würde er anstatt *εἰ μὲν γὰρ . . . ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν κτλ.* nach Gal. 1, 8 u. 9 ohne Zweifel geschrieben haben *ἄλλον Ἰησοῦν . . . παρ' ὃν ἐκηρύξαμεν κτλ.*

Die Voreingenommenheit, die Herr Klöpper bei mir anzustaunen findet, dürfte vielmehr ihn selbst bei seinem ganzen Versuch, meine Auffassung der Christuspartei zu verbessern, geleitet haben. „Man thut warlich dem Apostel Paulus und seinem zweiten Korintherbrief keine große Ehre an, wenn man in dem letzteren von sachlicher theologischer Erörterung nichts findet", ruft er S. 39 aus. Ich habe allerdings nicht geglaubt, zur Ehre des Apostels etwas in seinem Briefe finden zu müssen, was nicht da ist, sondern habe mich einfach an die Thatsache gehalten, daß Paulus in demselben nirgends eine in Korinth aufgetretene Irrlehre anführt und bestreitet, und ich glaube, diese Thatsache verbürgt das Nichtvorhandensein einer offen hervorgetretenen, greifbaren Irrlehre so vollständig, daß es von vornherein thöricht ist, dennoch nach einer solchen zu fahnden. Die nirgends doctrinelle, durchweg ethisch-persönliche Haltung des Briefes sowol in seinen apologetischen wie in seinen polemischen Ausführungen läßt sich bei dem Verfasser eines Galater- und Römerbriefes nur so verstehen, daß er bei den dermaligen Gegnern zwar eines Hintergrundes unevangelischer Lehre gewärtig und daher, wie er Kap. 11, 3 sagt, wegen Verführung seiner Gemeinde von der *ἁπλότης εἰς Χριστόν* besorgt war, aber positive Beweise für dergleichen nicht in Händen hatte, und so wird auch heute kein Ausleger solche aus ihm herauspressen können. Herr Klöpper fragt, wie es denn ohne einen abweichenden Lehrgehalt jener Parteiführer begreiflich sein solle, daß sie in Korinth so große Wirkungen hervorgebracht. Er vergißt, daß schon Apollos, ohne von Paulus materiell abzuweichen, lediglich durch die Form seines Lehrens in Korinth einen gewaltigen Eindruck hervorgebracht und den Paulus in den Augen vieler verdunkelt hatte; daß die Gemeinde, als jene Leute auftraten, eine bereits zerklüftete und durch die Schuld von Gegnern wie von Anhängern des Apostels an ihrem Stifter großentheils irre geworden war; daß, während Paulus fern von Korinth weilte, jene Ankömmlinge, die über nicht geringe Gaben verfügt zu haben scheinen (vgl. Kap. 11, 6), in einer

seit kaum fünf Jahren bestehenden, also in dem neuen Element des Christentums immerhin noch schwach gewurzelten Gemeinde den freiesten Spielraum hatten, alle ihre Künste zu entfalten. Das Zauberwort aber, mit dem sie wirkten, kennen wir ja: es war das *Χριστοῦ εἶναι;* sie verhießen die bis dahin von irrtumsfähigen Autoritäten, von einem Paulus, Apollos, Kephas, in ihrem Christentum abhängige und dabei in Verwirrung und Verirrung gerathene Gemeinde unmittelbar an die Quelle zu führen und sie den echten geschichtlichen Christus, wie Paulus ihn nicht lehren könne, da er ihn selbst nicht gehörig kenne, wie ihn Kephas allerdings lehre, aber im fernen Jerusalem, aus eigener lebendiger Anschauung und Kunde kennen zu lehren und so sie erst zu rechten, echten Christusjüngern zu machen, wie sie selber es seien. Bei der notorisch jüdischen und palästinensischen Herkunft des Christentums hätte es doch mit wunderlichen Dingen zugehen müssen, wenn eine solche Art des Auftretens, unterstützt von reichlichen Erzählungen aus dem Leben und Wirken Jesu und bedeutsamen Rückblicken auf's Alte Testament, und verbunden mit schlangenklugen Verkleinerungen und Verdächtigungen des Paulus, nicht in einer Gemeinde von den Zuständen der korinthischen großen augenblicklichen Erfolg gehabt hätte. — Da nun bei einer solchen Auffassung der Paulusgegner der Judaismus derselben stark genug in's Spiel kommt, theils als klug zur Schau gestellter, theils als ebenso klug noch im Hintergrund gehaltener, so hätte mich Herr Klöpper jedenfalls mit dem unpassenden Witz verschonen sollen, den er als Schlußtrumpf seiner Abhandlung gegen mich ausspielt: „ich hätte mir Accidentien ohne Substanz, Judaisten ohne Judaismus gedacht“. —

Die Klöpper'schen „Untersuchungen über den zweiten Korintherbrief“ enthalten außer der Abhandlung über die Christuspartei noch einen kürzeren Aufsatz über das zwischen unseren beiden Korintherbriefen anzunehmende verlorene paulinische Sendschreiben, eine Ausführung, mit der ich — abgesehen von einem einzelnen unten gelegentlich zu berührenden Punkte — im allgemeinen einverstanden bin. Dagegen hat D. Hausrath in seiner neulich erschienenen kleinen Schrift: „Der Vierkapitelbrief des Apostels Paulus an die Korinther“, diesen vermeintlich verlorenen Zwischenbrief in den Kapiteln X—XIII unseres zweiten Korintherbriefes wiederzufinden geglaubt,

nd da sich die Durchführung dieser Hypothese mit meiner Untersuchung der die Christuspartei mehrfach berührt, so ergreife ich die Gelegenheit, r Vertheidigung dieser letzteren meine Bedenken gegen die in Rede ehende Zertheilung des zweiten Korintherbriefes anzuschließen.

Hausrath geht aus von einer Schwierigkeit, die wohl jeder ufmerksamere Betrachter der Composition des Briefes fühlt, von er Schwierigkeit, Kap. 1—9 einerseits und Kap. 10—13 andererseits in dieselbe Situation des Briefschreibers und der Briefempfänger usammenzudenken. Die letzten vier Kapitel, sagt er, setzen eine ganz andere Lage und Stimmung des Apostels voraus als die vorhergehenden neun, können auch nicht aus Anlaß nachträglicher schlimmerer Nachrichten aus Korinth diesen angehängt sein, denn wozu dann überhaupt den von wesentlich anderen Voraussetzungen aus geschriebenen Brief absenden und zugleich durch das Postscript alle versöhnenden Bemühungen desselben vernichten? Vielmehr müssen die Kapitel 10—13 einem früheren Stadium der korinthischen Irrungen entsprungen und nur von einem nachmaligen Sammler mit dem Neunkapitelbrief an die Korinther vereinigt worden sein. An viererlei Punkten meint Hausrath diese frühere Abfassung exact nachweisen zu können: 1) an der Sache des Blutschänders, 2) an der Collectenangelegenheit, 3) an der Frage über Kommen oder Nichtkommen des Apostels und 4) an dem Stand der judaistischen Opposition in Korinth. Sehen wir nun auf diesen vier Punkten zu.

1) Die von Paulus 1 Kor. 5, 5 behufs Bestrafung eines Blutschänders in Anspruch genommene, aber von seinen Gegnern bezweifelte Wunderkraft, argumentirt Hausrath, werde 2 Kor. 12, 20 bis 13, 10 abermals verhandelt, ebenfalls in Beziehung auf Unzüchtige (Kap. 12, 21 u. 13, 2), und insonderheit auf Einen, denn nur eine einzige Sache könne mit zwei, drei Zeugen untersucht werden (V. 1). Da habe man also den Blutschänder wieder, von dem die Korinther wol bestritten hätten, daß er so schuldig sei, als man ihn dem Apostel geschildert, und der Apostel gebe in Betreff seiner zu, daß noch ein Verhör, eine Confrontation nöthig sein werde. Während nun hier die Korinther an der von dem Apostel behaupteten wunderbaren Strafgewalt zweifelten (V. 3) und jedenfalls dem Apostel die Erledigung der Sache zuschöben, finde sich Kap. 2, 5 ff; 7, 11—12 dieselbe Sache durch die Korinther erledigt und diese Erledigung

durch den Apostel gebilligt, also offenbar ein späteres Stadium der Angelegenheit. Wir können diese Argumentation nicht überzeugend finden. Ob Kap. 2, 5 f. u. 7, 11—12 überhaupt von dem Blutschänder aus 1 Kor. 5 die Rede sei, ist uns mehr als zweifelhaft; die Ausdrücke passen viel eher auf einen Fall persönlicher Beleidigung, sei's des Apostels, sei's des von ihm gesandten Timotheus als auf jenen Incest, von dem man nicht versteht, wer bei ihm der ἀδικηθείς sein sollte, und wie die Korinther es für nöthig gefunden haben könnten, ihre Mitschuld an demselben zu leugnen. Nur die etwas kindliche Voraussetzung, als seien alle Anspielungen des zweiten Korintherbriefes aus dem ersten zu erklären, d. h. als sei inzwischen in Korinth nichts vorgegangen, da im Gegentheil der gewaltigste Sturm durch die Gemeinde gefahren war, läßt bis heute die mehreren Ausleger bei jenen Stellen immer wieder an jenen Auswürfling der Gemeinde denken, um den sich diese schwerlich ein halbes Jahr lang mit ihrem Apostel verzürnt hat [a]). Ebenso precär aber und noch precärer ist die in Kap. 13, 1 gefundene Spur der Blutschänderangelegenheit. Es ist richtig, daß der Apostel auch hier wieder von Unzüchtigen in der Gemeinde redet, an denen er eine außerordentliche Strafgewalt fürchtet bethätigen zu müssen (Kap. 12, 20. 21; 13, 2 f.); aber er redet durchaus nur von einer Mehrzahl von Fällen, und es ist ganz unthunlich, in die vor- wie nachher allgemein gehaltene Rede Kap. 13, 1 auf einmal die Beziehung auf jenen Einzelfall einzuschieben. Daß mit zwei, drei Zeugen nur ein Fall erledigt werden kann, ist ganz richtig, aber das Wort des Apostels sagt eben, daß jeder Einzelfall so erledigt werden solle, *ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.*

---

a) Wer vollends einen zwischen unsere beiden canonischen Sendschreiben fallenden Brief des Apostels an die Korinther annimmt, hat in der Veranlassung dieses scharfen und strafenden Briefes die beste Erklärung auch für den Kap. 2, 5 und 7, 11—12 berührten Einzelfall. Daher nimmt es uns Wunder, daß Klöpper, der einen solchen mittleren Brief annimmt und sonst richtig motivirt, hier bei der alten Beziehung auf den Mann aus 1 Kor. 5 stehen geblieben ist und so sich selbst um ein weiteres triftiges Argument, daß die Anspielungen des zweiten Briefes sich nicht lediglich aus dem ersten erklären, gebracht hat.

2) Paulus hatte den Titus mit der Einziehung der — wie es scheint, von den Korinthern angebotenen — Collecte beauftragt (Kap. 8, 6—7). Nun aber, sagt Hausrath, beschuldigte man ihn, die Korinther durch eben diesen Titus übervortheilt zu haben (Kap. 12, 17. 18). Unmöglich konnte er in demselben Augenblick, da solche Anklagen sich wider ihn erhoben, mit der Gemeinde so zutrauensvolle Abreden über die Collecte treffen, wie er Kap. 8—9 thut. Vielmehr beweisen die Controlen, die er Kap. 8 anordnet, daß er inzwischen jenen Verdächtigungen vorgebeugt hat; auch Kap. 7, 2 kommt er auf dieselben als überwundene zurück, und so muß Kap. 7, 2 und überhaupt Kap. 1—9 später geschrieben sein als der Abschnitt, dem Kap. 12, 17. 18 angehört. Auch diese Argumentation scheint mir auf einem Irrtum zu beruhen. Eine Controle der Korinther über die Collecte hatte Paulus bereits 1 Kor. 16, 3—4 angeordnet und so jeder aus diesem Anlaß zu ziehenden Verdächtigung schon im Voraus vorgebeugt. Und wie hätten ihn auch die Korinther wegen der Collectengelder im Verdacht haben können, da sie ja nach Kap. 8, 10. 11; 9, 4 noch gar nichts Nennenswerthes zusammengebracht hatten! Mithin muß die Kap. 12, 17. 18 wie Kap. 7, 2 berührte Verdächtigung wegen materiellen Ausbeutens durch Titus nicht auf die Collectensache, sondern auf etwas Anderes, auf angeblichen Misbrauch der Gastfreundschaft und Geleitspflicht der Gemeinde gehen. Hierauf allein führt der Zusammenhang, der vom Annehmen des Lebensunterhaltes handelt; auch könnte sich Paulus, wenn von einer Veruntreuung von Collectengeldern die Rede wäre, nicht so, wie er Kap. 12, 18 thut, auf das eigene Bewußtsein und Zeugnis der Korinther berufen.

3) Paulus hat sich 2 Kor. 1—2 wegen einer nicht erfüllten Zusage, nach Korinth zu kommen, zu verteidigen. Diese Zusage soll nach Hausrath nicht unserem ersten Korintherbrief vorangegangen sein und auf ein directes Herüberkommen von Ephesus gelautet haben, so daß 1 Kor. 16, 7 mit seiner Ankündigung, daß er nicht direct, sondern erst nach Durchreisung Macedoniens kommen werde, eben die Abänderung wäre, die dem Apostel den Vorwurf der Leichtfertigkeit und Unzuverläßigkeit eintrug. Sondern es soll das betreffende Versprechen erst in 2 Kor. 12, 14 u. 13, 1 vorliegen und in den Augen der Korinther insofern gebrochen worden

sein, als Paulus auf dasselbe hin nicht sofort und direct kam. Wäre dem so, dann müßte Kap. 12 u. 13 freilich einige Zeit vor Kap. 2 geschrieben sein. Allein auf welch schwachen Füßen steht die Voraussetzung, daß es sich Kap. 1 u. 2 um die Kap. 12, 14 u. 13, 1 gegebene Zusage handle und nicht um eine frühere! Durften die Korinther wirklich schon nach ein paar Wochen diese Zusage für gebrochen erklären, da doch Paulus von einem direct und sofort Kommen gar nichts gesagt hatte? Aber — meint Hausrath — die Korinther hatten an ein sofortiges Kommen denken müssen, weil sich gelegentlich desselben die Wunderkraft des Apostels in der brennenden Sache des Blutschänders bewähren sollte und alle hierauf gespannt waren. An diesem Faden also hängt die ganze Combination, und dieser Faden reißt, — es ist, wie wir vorhin sahen, von der Sache des Blutschänders in 2 Kor. 13 gar nicht die Rede. Wenn Hausrath sich für seine Ansicht darauf beruft, daß bei dem Ernst, mit dem der Apostel jenen Vorwurf zurückweise, doch nicht an einen gewöhnlichen Reiseplan, hinter dem nichts weiter gestanden, gedacht werden könne, so ist zu antworten: der Anlaß, auf den hin man dem Apostel den Vorwurf der Unzuverläßigkeit machte, war freilich frivol, aber da man sein Ausbleiben aus Verzagtheit ableitete und von dem einen angeblichen Wortbruch auf die Unzuverläßigkeit seiner Rede überhaupt Schlüsse zog, so erforderte die Sache doch ein ernstes Eingehen. Noch sei bemerkt, daß die Stelle 1 Kor. 16, 7 das, was Hausrath darin vermißt, allerdings enthält, eine Bezugnahme auf ein früheres anders lautendes Versprechen; denn die Aeußerung *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν* motivirt sich doch nur durch die irgendwie zuvor erregte Hoffnung, er werde gleich jetzt direct zu ihnen herüberkommen.

4) Endlich zeigt sich nach Hausrath die judaistische Anfechtung der Autorität des Apostels, die in Kap. 10—11 auf ihrem Höhepunkt erscheint, in Kap. 1—9 als eine wesentlich überwundene. Kap. 11, 4—5 (eine Stelle, die Hausrath übrigens grammatisch und logisch nicht anders als ich auslegt) besorge Paulus offenbar, daß einer der Urapostel aus Jerusalem nach Korinth kommen und ihn bei der Gemeinde vollends verdunkeln werde (*ὁ ἐρχόμενος*; vgl. mit V. 5 *τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*): nach Kap. 3, 1 sei diese Besorgnis inzwischen beseitigt, indem kein Apostel, sondern

einige mit Empfehlungsbriefen versehene Jerusalemiten nach
rinth gekommen seien, die weder so schlimm gewesen noch so
ßen Eindruck gemacht, wie Paulus befürchtet. In mancherlei
ise blicke Kap. 1—9 auf Kap. 10—12 zurück. So beziehe sich das
χόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν; und das οὐ πάλιν
υτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν (Kap. 3, 1 u. 5, 12) auf den
ıdruck zurück, den die Aufzählung seiner apostolischen Leiden
ap. 11) in Korinth gemacht, das εἴτε γὰρ ἐξέστημεν (Kap. 5, 13)
den Eindruck des Kap. 12, 1 ff. von seinen Gesichten und Offen-
rungen Gesagten. So scheinbar diese Combinationen nach dem
gemeinen Contraste sind, der zwischen Kap. 1—9 und Kap. 10—13
ttfindet, so precär sind sie doch in sich selbst. Die Stellen
ıp. 3, 1; 5, 12. 13 bedürfen, um verständlich zu sein, mit
chten der Rückbeziehung auf Kap. 11 u. 12, sondern lassen sich
ensogut auf gegnerische Nachreden beziehen, die der Apostel ander-
eit veranlaßt hatte. Der ἐρχόμενος in Kap. 11, 4 kann kein
Korinth erwarteter Apostel aus Jerusalem sein, weil sonst statt
ρύσσει das Futurum κηρύξει oder der Conj. aoristi mit ἐάν
ehen müßte: vielmehr zeigt das Präsens κηρύσσει, daß ein ganz
lgemeiner Fall vergegenwärtigt werden soll und daß demgemäß
er Singularis ὁ ἐρχόμενος nur Bezeichnung einer Kategorie ist.
Warum mit dieser Kategorie nicht die Kap. 11, 13 als Pseudapostel
. s. w. bezeichneten Gegner gemeint sein sollten, hat Hausrath
n keiner Weise begründet, und wenn er wiederum zwischen diesen
Pseudaposteln und den Kap. 3, 1 erwähnten Gegnern unterscheidet,
weil jene sich selbst empfohlen, diese von anderen Empfehlungsbriefe
mitgebracht, so bedarf dies Argument bei der bekannten Verein-
barkeit des Sichlobenlassens mit dem Selbstlob keiner ernstlichen
Widerlegung. Für die Beziehung der ὑπερλίαν ἀπόστολοι auf
die Urapostel bringt Hausrath das neue Argument, daß Paulus
Leuten, die er Satansdiener nenne, doch unmöglich habe zugestehen
können, daß sie διάκονοι Χριστοῦ seien, so daß gar nichts Anderes
übrig bleibe als die ganze Messung Kap. 11, 22 ff. auf die Apostel
in Jerusalem zu beziehen. Allein er übersieht hiebei, daß das
Prädicat διάκονοι Χριστοῦ hier Citat aus dem Munde der Gegner,
und von der Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit dieser διακονία hier
gar keine Rede ist. Daß die Vergleichung Kap. 11, 22 f. mit

den in Korinth anwesenden Gegnern und nicht mit den fernen Urapostelu geschieht, kann nach dem 20. Vers, auf den sich V. 21 ff. klar zurückbezieht, nicht zweifelhaft sein; nicht die in Palästina weilenden Urapostel hatten die Korinther „geknechtet, aufgefressen, gefangen, in's Angesicht geschlagen“, sondern die Leute, welche prahlten, wie V. 21—23 zu lesen ist. — Endlich meint Hausrath in Kap. 10, 16 einen Beweis zu finden, daß Kap. 10—13 nicht wie Kap. 1—9 in Macedonien, sondern noch in Kleinasien geschrieben sein müsse: nur von Kleinasien, nicht von Macedonien aus sei Rom *ὑπερέκεινα* von Korinth; — eine geographische Spitzfindigkeit. Da man von Macedonien aus die Seereise über Korinth nach Rom der Landreise durch Illyricum ohne Zweifel vorzuziehen pflegte, so ist der Ausdruck auch von macedonischem Standort aus ganz natürlich, dessen nicht zu gedenken, daß für Paulus immer und überall Rom ein „über Korinth hinausliegendes“ Missionsziel war.

So scheint uns keiner der für eine frühere Abfassung von Kap. 10—13 beigebrachten Gründe Stich zu halten. Aber vielleicht läßt sich sogar das Entgegengesetzte, die gleichzeitige Abfassung erweisen. Hausrath hat aus der Stelle Kap. 8, 6 *εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον, ἵνα καθὼς προενήρξατο, οὕτω καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς καὶ τὴν χάριν ταύτην* den Schluß gezogen, daß Titus die ganze Collectensache in Korinth angefangen habe, also schon vor dem ersten Korintherbrief in Korinth gewesen sei. Das ist ein Trugschluß. Die Collectenanordnung in 1 Kor. 16, 1 f. lautet durchaus nicht nach einem schon in Korinth gemachten Anfang und gedenkt des Titus mit keinem Wort. Das *προενήρξατο* in 2 Kor. 8, 6 will auch keineswegs eine vor der eben stattgefundenen Anwesenheit des Titus in Korinth liegende Thätigkeit desselben in jener Stadt ausdrücken, sondern nur im Gegensatz zu dem *ἐπιτελέσῃ* den Begriff des Anfangens rhetorisch betonen. Titus war zwischen unseren beiden Korintherbriefen in Korinth gewesen und hatte — neben anderen wichtigeren Dingen — auch die in's Stocken gerathene Collecte wieder in Gang gebracht, ohne doch das so von ihm Angefangene für jetzt vollenden zu können. Daß diese seine in unserem Briefe mehrfach berührte Anwesenheit in Korinth überhaupt seine erste war, geht aus Kap. 7, 13—15 hervor, denn hätte Titus die Korinther bereits von einem früheren Besuche

her gekannt, so hätte der Apostel nicht nöthig gehabt, ihm dieselben rühmend zu charakterisiren. Ist aber Titus soeben zum ersten Male in Korinth gewesen, so muß auch Kap. 1—9 u. 10—13 gleichzeitig geschrieben sein, denn Kap. 2, 12 f. u. 7, 6 ff. bezieht sich ganz ebenso und womöglich noch frischer als Kap. 12, 18 auf diese bis dahin einzige Anwesenheit des Titus als eine ganz neuerliche zurück.

Man wird sich daher in die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und überlieferte Folge von Kap. 1—9 u. 10—13 zu finden haben, in der doch noch Baur eine bewundernswerthe Strategik des Apostels erblickte. Hausrath stößt sich vor allem daran, daß im ersteren Brieftheil von der herzlichen Unterwerfung der Gemeinde so entschieden Act genommen wird, während im zweiten der Apostel sich über die gehässigsten in Korinth gegen ihn umlaufenden Nachreden zu beschweren hat. Allerdings ein unlösbarer Widerspruch, wenn man für beides gleichzeitig dasselbe Subject denkt; aber ohne Zweifel gilt ersteres der Gemeinde im Großen und Ganzen, letzteres in erster Linie den fremden Eindringlingen, die streng genommen gar nicht zur Gemeinde gehörten, und in zweiter einer Minderzahl, die noch immer von denselben eingenommen war. Nicht anders steht es mit einer zweiten ähnlichen Enantiophanie. Nach Kap. 8, 7 sind die Korinther in allen Stücken reich, an Glauben und Lehre und Erkenntnis und allem Eifer und an Liebe zum Apostel, und Kap. 12, 20 fürchtet derselbe Apostel, wenn er in dieselbe Gemeinde kommt, gedemüthigt zu werden durch Streit, Grimm, Groll, Hader, Zorn, Afterreden, Ohrenbläsereien und Unordnungen, die er in ihr finden werde. Dergleichen unvereinbar zu finden, hätte Hausrath schon durch die Vergleichung von 1 Kor. 1, 4—7 mit Kap. 1, 11; 3, 1—3; 4, 21; 5, 1—2 u. s. w. abgehalten werden müssen. Auch hier ist zu unterscheiden zwischen der Haltung der Gemeinde im Großen und Ganzen und einer Anzahl von Einzelfällen, die mit derselben nicht im Einklang standen. Hausrath brauchte nicht erst in die Kap. 10—13 zu gehen, um gegen das Lob und die Anerkennung der früheren Kapitel scheinbare Widersprüche zu finden; er konnte sie in diesen selber haben, namentlich in dem Abschnitt Kap. 6, 11 bis 7, 1, der sehr deutlich zeigt, daß weder das Verhältnis zum Apostel schon völlig hergestellt (vgl. V. 11—13), noch auch die im ersten Briefe

gerügten sittlich=religiösen Aergernisse völlig verschwunden waren. Wir erhalten durch solche Wahrnehmungen den bedeutsamen Fingerzeig, nicht aus vereinzelten Stellen eines in stürmisch bewegter Gemüthsstimmung geschriebenen Briefes voreilige Schlüsse zu ziehen, sondern erst durch Zusammenhalten scheinbar entgegengesetzter Aeußerungen das Gesammtbild der Situation herzustellen. Diese Situation ist kurz die, daß in der bis nahe zum Bruch mit ihrem Apostel und zur Zersetzung in Nomismus und Antinomismus verhetzten Gemeinde die Liebe zu Paulus und mit ihr der bessere Geist überhaupt wieder zum Durchbruch gekommen, aber darum das Ansehn der Gegner, welche im Trüben für ihren Judaismus zu fischen gesucht, noch keineswegs durchweg gebrochen, noch auch die Erscheinungen des Parteiwesens und der sittlichen Zuchtlosigkeit vollständig beseitigt waren. Nun geht der Apostel in seinem Briefe zuerst darauf aus, durch rückhaltlose Herzensergießung und Zeichnung seines christlichen Vorbildes die Versöhnung und Bekehrung der Gemeinde zu besiegeln, und schreitet dann, nachdem er gleichsam als erste Frucht des neuen Gehorsams die Erledigung der drängenden Collectensache an's Herz gelegt, dazu fort, die judaistischen Aufhetzer der Gemeinde zur Beschämung ihres noch immer vorhandenen Anhanges in ihrer ganzen Blöße darzustellen, sowie die sonst vorhandenen räudigen Schafe zu endlicher Buße zu schrecken. Er selbst deutet das Einheitliche und Planmäßige dieses Verfahrens an in der Stelle Kap. 10, 6 *ἐν ἑτοίμῳ ἔχοντες ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν, ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή*: die *πλήρωσις* der *ὑπακοή* der Gemeinde ist das Ziel, das der erste, größere Brieftheil in liebevoller Weise anstrebt; die *ἐκδίκησις* aller *παρακοή*, die nun doch im einzelnen noch übrig geblieben, ist die Aufgabe, die der zweite, kürzere zu lösen hat und die nicht ohne Schärfe und Strenge gelöst werden kann. Und zwar ruht dieser zweite, scharfe und strafende Theil wesentlich auf dem ersten, denn erst nachdem der Apostel sich der Liebe und Treue der Gemeinde im Großen und Ganzen wieder versichert hatte, konnte er gegen die fremden Verführer sowol als auch gegen die noch übrigen unwürdigen Gemeindeglieder mit gesichertem Erfolge vorgehen.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Die assyrische Verwaltungsliste.

Zugleich ein Nachtrag zu dem Aufsatze: „Sargon und Salmanassar“.

(S. Jahrg. 1870, 3. Heft.)

Von

Prof. Dr. Schrader in Gießen.

In dem oben angeführten früheren Aufsatze haben wir dem Leser dieser Zeitschrift eine nähere Vorstellung von der Beschaffenheit jener denkwürdigen Listen zu verschaffen gesucht, welche ein Verzeichnis derjenigen höchsten Beamten enthielten (der sogen. „Eponymen“), nach denen je das Regierungsjahr eines Königs benannt war, und welche Listen wir kurz als „Regentenkanon“ bezeichneten. In dem Nachfolgenden gedenken wir den Leser mit einer ähnlichen Liste bekannt zu machen, deren wahre Beschaffenheit und deren eigentlicher Zweck erst jüngst enträthselt worden ist, und welche wir, im Unterschiede von den früher betrachteten, als „Verwaltungsliste“ benennen wollen.

Die Listen oder vielmehr die Liste (es ist vornehmlich nur eine große zusammenhängende Liste, die auf den beiden Seiten

einer Thontafel sich eingegraben findet), welche wir hier im Auge haben, findet sich lithographirt in dem großen Inschriftenwerke von Rawlinson und Norris, The cuneiform inscriptions of West. Asia, t. II, Bl. 52, dieses jedoch nicht vollständig, vielmehr lediglich einem Theile nach. Die Thontafel war nämlich auf der linken Seite abgebrochen und das ergänzende Bruchstück lange Zeit nicht aufgefunden. Erst inzwischen ist dieses geschehen [a]), und erst durch diese nachträgliche Ergänzung ist auch das Wesen dieser ganzen Liste erschlossen. Das ergänzende Stück nämlich enthält, wie der Regentenkanon, Beamtennamen, sogenannte Eponymen, zu welchen die auf dem anderen Bruchstücke sich vorfindenden Bemerkungen gehören. Das ergänzende Stück ist bis jetzt noch nicht im Originaltexte veröffentlicht; Schreiber dieses kennt dasselbe nur aus den Mittheilungen Rawlinsons und Opperts. Da die Eponymen aber genau die gleichen sind, wie in dem Regentenkanon, so ist die Controle eine sehr einfache und deshalb ein Zweifel an der Richtigkeit der Angaben ausgeschlossen. Der Correctheit wegen werden wir aber auf der unten von uns zu gebenden Transscription der Liste jene ergänzenden Worte durch eckige Klammern dem Leser kenntlich machen, so daß er in den Stand gesetzt ist, jeden Augenblick die Controle selber vorzunehmen.

Sehen wir uns nun diese Liste etwas näher an, so enthält dieselbe neben den Namen der Beamten eines Jahres auch Angaben über das Land, wohin sie gesandt wurden oder wo sonst sie functionirten; weiter solche über besondere Vorkommnisse während des Jahres ihrer Verwaltung, wobei von besonderer Wichtigkeit sind Bemerkungen über astronomische Beobachtungen (betreffend z. B. eine Sonnenfinsternis), sowie über den Regierungsantritt von Königen. In formeller Hinsicht steht zu bemerken, daß alle Zeilen der Inschrift durch dünne Haarstriche von einander geschieden werden, also daß jede Zeile ein „Feld“ bildet. Von Zeit zu Zeit wechselt aber mit diesen dünnen Strichen ein dicker Trennungsstrich, der offenbar einen besonderen Zweck haben muß.

---

a) S. den interessanten Bericht über die Auffindung bei Rawlinson im Athenäum, Jahrg. 1867, Nr. 2064, S. 660 f.

In einer Reihe von Fällen ist der Zweck dieser letzteren iche unmittelbar klar. Mit Ausnahme einer einzigen Stelle ilich finden wir diesen Trennungsstrich überall da, wo unmittelbar denselben der Name eines assyrischen Königs folgt, daß klar ist: der Trennungsstrich hat hier den Zweck, den chsel der Regierungen der Könige anzuzeigen. So Avers [a]) 8 (Bin-lihhis); so weiter Avers Z. 37 (Salmanassar); so ers Z. 46 (Assur-dan-ilu); so Rev. Z. 18 (Assurlihhis); so lich Rev. Z. 26 (Tiglath-Pileser). Ueber jeglichen Zweifel d die angegebene Bedeutung dieser Striche in den angeführten llen erhoben durch die Stelle Rev. 26—28. Denn hier finden wir mittelbar nach dem Trennungsstriche, bei dem Eponymen des ibu-bil-ußur, die ausdrückliche und ganz unmisverständliche emerkung: Ina araḫ Airu yum XIII, Tuklat-habal-asar ina issu ittusib. Arki ana birit nahru ittalak, d. i. „Im Monat yar, am 13. Tage, setzte sich Tiglath-Pileser auf den Thron. anach zog er an die Ufer des Stromes". Der vorhergehende cke Strich sollte somit anzeigen, daß die Eponymen der Regierung s vorhergehenden Herrschers zu Ende, diejenigen des Tiglath-ileser dagegen begännen.

So bei allen Trennungsstrichen der Liste mit Ausnahme desnigen Rev. Z. 7. Hier trifft der Trennungsstrich mitten in die egierung des Assur-danil, näher zwischen dessen neunten und hnten Eponym. Diese Ausnahme überrascht; sie verliert aber r Auffallendes, sehen wir uns die bei dem betreffenden Eponym ch findende Bemerkung etwas näher an. Dieselbe lautet: Pur-l-salḫe sa 'ir Gu-za-nu. Si-ḫu ina 'ir Lib-zu. Ina araḫ Sivanu Samsu ṣalma istakan d. i. „Pur-il-Salhe aus der

a) Ich bemerke, daß ich als Avers bezeichne, was in dem Inschriftenwerke als Revers bezeichnet ist und umgekehrt. Die Editoren machten nämlich ihre unrichtigen Bezeichnungen zu einer Zeit, als sie von der wahren durch die Auffindung des ergänzenden Bruchstückes erst an's Licht herausgestellten Bedeutung der Tafel und ihrem eigentlichen Zwecke noch keine Ahnung hatten. Wir wissen jetzt, daß diese Bezeichnung verkehrt war, und setzen deshalb die richtige sofort in den Text.

Stadt Gozan. Unruhen in der Stadt Libzu. Im Monat Sivan erlitt die Sonne eine Verfinsterung.“ a) Offenbar letztere, so hochwichtige Notiz war der Anlaß für den Verf der Liste, vor diesem Eponym einen Merkstrich anzubringen. Haben wir aber so den Ausnahmefall begriffen, so tritt die Regel um so schärfer hervor. Abgesehen von einem solchen Ausnahmefalle, deuten die Trennungsstriche in der „Verwaltungsliste“ ausschließlich und durchweg den *Wechsel* der Regierungen der *Könige* an.

Diese Beobachtung ist nun aber eine folgenschwere. Sie erhebt nämlich die von *Rawlinson*, *Norris*, *Oppert* und überhaupt allen älteren Assyriologen a priori aufgestellte Vermuthung, daß die Striche in dem früher von uns besprochenen „Regentenkanon“ *wirklich die Regierungsdauer der innerhalb zweier solcher Striche genannten assyrischen Könige anzeigen* über jeglichen Zweifel. Genau nämlich wie in unserer Liste den assyrischen Königen Binlihhis, Salmanassar, Assurdanil, Assurlihhus

---

a) In Ansehung der Wichtigkeit der Stelle will ich eine grammatisch-graphische Analyse des Schlußsatzes beifügen. Dieselbe mag zugleich dazu dienen, dem Laien auf diesem Gebiete einen Einblick in den Mechanismus des Entzifferungsgeschäftes bei Lesung einer assyrischen Inschrift zu gewähren. Die betreffende Stelle ist mit folgenden Zeichen geschrieben: I-na X.Y.AN.UD.AN.MI.SA.AN, wobei wir bemerken, daß wir mit X und Y zwei Zeichen andeuten, die phonetisch nicht vorkommen. Man könnte sich nun versucht fühlen, aus obigen Sylben einen assyrischen Satz sich zusammenzusetzen, würde aber bald erkennen, daß man damit vollständig auf den Sand geräth. Die Zeichen sind eben fast alle ideogrammatische. Das mit X angedeutete Zeichen ist laut Syll. 85 das Ideogramm für „Monat“ assyr. arḫu; Y laut einer Monatstafel das Ideogramm für den Monat Sivanu = Sivan; AN.UD ein complexes Ideogramm für den Begriff „Sonne“ assyr. samas; AN.MI laut Syll. II, Rawl. 49, 42 (Opp.) das Ideogramm für ṣalmi = צלם d. i. „Verfinsterung“; SA das Ideogramm für den Begriff „machen“, assyr. sakan; das schließende AN die phonetische Ergänzung, aus der erhellt, daß das Verbum sakan im Imperfectum Ifteal zu fassen ist = istakan; lediglich die eröffnende Päposition ina = „in“ ist phonetisch geschrieben. So gewinnen wir denn die Worte: ina araḫ Sivanu Samas ṣalma istakan, in dem oben angegebenen Sinne.

Tiglath-Pileser je 29, 9 (10)[a]), 19 (18), 8, 18 Regierungs-
e gegeben werden, genau so werden in dem „Regentenkanon"
betreffenden Königen die betreffende Anzahl Jahre zugetheilt.
dieses gilt, und zwar auf den Kopf, auch vom Tiglath-Pileser.
begreiflicher Weise freilich ist dieses neuerdings von Dr. Sayce
dieser Zeitschrift 1871, H. II, S. 321) bestritten worden.
behauptet: während der „Kanon" diesem Könige 18 Regierungs-
re zutheile, schreibe unsere Liste demselben — 21 Jahre zu!
ie kommt Dr. Sayce hiezu? — Er hat einfach, ohne auf die
gänzende Eponymenliste Rücksicht zu nehmen, die in unserer In-
rift von dem der Regierung Tiglath-Pilesers voraufgehenden
rennungsstriche an folgenden, allerdings auf 21 sich belaufenden
lder zusammengezählt, dieses ohne zu bedenken, daß das 2. und
Feld lediglich eine Fortsetzung der schon Feld 1 (Rev. Z. 27. 28)
gonnenen Notiz über Tiglath-Pilesers, während des Archontates
es Nabu-bil-usur stattgehabten, Regierungsantritt ist, und
weiter, daß Feld 6 (Zeile 31) wiederum lediglich eine Fortsetzung
er Notiz in Feld 5 (Z. 30) ist. Zieht man diese, natürlich in
Wegfall kommenden drei Felder (die ja ohnehin gar keine besondere
Eponymen aufweisen!) ab, so behalten wir 18 Felder = 18 Re-
gierungsjahre, genau die gleiche Anzahl von Jahren, welche — der
„Regentenkanon" dem Tiglath-Pileser zuweist[b])! Ist eine glänzendere

a) Hier ist eine scheinbare Differenz zwischen den Verwaltungslisten und dem Regentenkanon, indem jene die Regierung Assurdanils mit dem Archontate des Assur-bil-ußur beginnen lassen, diese erst mit dem folgenden Archontate des Königs selber. Daß dieses aber lediglich auf verschiedener Anschauung der Anfertiger der Listen beruht, erhellt unzweifelhaft aus der gleichen Differenz der beiden Exemplare Nr. 1 u. 2 des Regentenkanons bezüglich des Regierungsanfanges Tiglath-Pilesers. Während Kan. 1 den Regierungsanfang in das Archontat des Nabu-bil-uṣur verlegt (wie beiläufig auch unsere Verwaltungsliste), datirt Kan. 2 den Regierungsanfang erst von dem Archontate des Königs selber (2 Jahre später). Zweifelsohne haben die Verwaltungslisten beidemale das Richtige: das Archontat des Königs selber verführte den Anfertiger der Liste Kan. 2 (und in dem ersteren Falle auch denjenigen von Kan. 1) zu der ungenauen Aufstellung.

b) Es ist beiläufig eine unrichtige Darstellung des Herrn Dr. Sayce, wenn

Rechtfertigung des Regentenkanons denkbar? — Und wir haben sogar noch eine **weitere** Bestätigung der bisherigen Ansicht von der Bedeutung der Striche im „Regentenkanon". Außer der besprochenen Liste ist uns noch ein ganz kleines Bruchstück einer Eponymenliste erhalten, welche ebenfalls außer dem Namen des Beamten Bemerkungen über Vorkommnisse verschiedener Art bietet. Dasselbe findet sich lithographirt bei **Rawlinson** und **Norris** II, Bl. 69, Nr. 4, untere Hälfte. Das Bruchstück enthält die drei letzten Eponymen der Regierung Sargons und die zwei ersten der Regierung Sanheribs. Hier nun lesen wir bei dem Eponym das Pakhar-bil, d. i. aber laut des Regentenkanons **das erste Jahr des Sanherib**, die Angabe: „Lim-mi Pakhar-bil Amidai . . . . . arah Ab yum XII Sinakhi-irba [ina kuśśu ittusib]" d. i. „Eponym des Pakharbil von Amid. Im Monat Ab am 12. (bestieg) Sanherib (den Thron)" [a]).

Hienach war also das Jahr des im Regentenkanon die Eponymen des Sanherib eröffnenden Eponyms wirklich auch das Jahr des Regierungsantrittes des Sanherib. Wir sollten meinen, ein schlagender Beweis für die Richtigkeit der Ansicht, daß die dicken Striche des Regentenkanons die Marken für die Regierungsdauer je der betreffenden Könige seien, wäre nicht denkbar [b]).

---

derselbe sagt, daß die Tafel (Avers) abgebrochen sei, so daß die Möglichkeit wäre, daß Tiglath-Pileser vielleicht noch unbestimmt mehr Jahre als die 18 (beziehungsweise 21) regiert hätte. Die englischen Herausgeber haben vielmehr auf das exacteste angedeutet, daß nach dem 18. Regierungsjahre Tiglath-Pilesers **nichts mehr** folgte. Auch ein Laie kann dieses einsehen, wenn er die Felder der Revers-Tafel mit der Averstafel vergleicht; er wird dann finden, daß die Felder des Averses die des Reverses um den Raum von 2 Feldern überragen — zum deutlichsten Zeichen, daß auf der Reverstafel nichts mehr folgte.

a) Für die Ergänzung der abgebrochenen Zeile s. in der „Verwaltungsliste", Rev. Z. 26. 27.

b) Uebrigens folgt die Richtigkeit der im Obigen durchgeführten Ansicht von der Bedeutung der Striche im Regentenkanon für Jeden, der sehen will, eigentlich schon aus dem Umstande, daß in Kan. 2 u. 4 je die durch zwei solche Trennungsstriche gebildete Gruppe oder Reihe von Eponymen durch den besonders davor gesetzten und mit dem Königstitel versehenen

Bei dieser Lage der Dinge erscheint es durchaus ungerechtfertigt, den Strichen im Regentenkanon eine andere Bedeutung zuzuweisen, als eben die, den Regentenwechsel anzudeuten. Nach dieser Regel muß auch die eine, scheinbare Ausnahme taxirt werden, welche uns die Regierung des Sargon bietet — nämlich auf einem der vier Exemplare des Regentenkanons. Während nämlich Liste Nr. I die Regierung des Sargon schon mit dem Eponym des Ninip-Iluya beginnen läßt, findet sich in dem anderen Kanon Nr. 3 zwar ebenfalls vor dem Eponym des Ninip-Iluya ein Trennungsstrich, außerdem aber ein solcher auch drei Eponymen weiter, und zwar vor dem Namen des für dieses Jahr selber das Archontat verwaltenden Königs Sargon. Wie diese Abweichung zu erklären, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Oppert meint oder meinte, die drei ersten Jahre seien vielleicht solche, wo Sargon lediglich Mitregent war; seine eigentliche Alleinherrschaft habe erst mit dem nach ihm selber benannten Jahre begonnen. Uns will es scheinen, daß die Wiederholung des Trennungsstriches vor dem Eponym des Königs Sargon genau einem gleichen Versehen, beziehungsweise einer gleichen Anschauung des Verfertigers der Liste ihren Ursprung verdankt, wie die fälschliche Setzung des, wie die „Verwaltungsliste beweist, sicher vor das Eponym des Nabu-bil-ußur gehörenden Trennungsstriches vor das Archontat des Königs Tiglath-Pileser in Kan. Nr. 2 (so die vier Exemplare des Kanons in Stud. u. Krit. 1870, S. 538 u. 539). Erklärt sich so auf alle Fälle auf die eine oder andere Weise dieser Strich ebenfalls vollständig als ein solcher mit (um so zu sagen) „regnaler" Bedeutung, so hat man dazu, ihm eine andere, etwa astronomisch-chronologische Bedeutung zuzuweisen, hier um so weniger ein Recht, als sich irgend eine bezügliche Bemerkung, wie in der „Verwaltungsliste" diejenige über die Sonnenfinsternis, an der betreffenden Stelle nicht findet.

Und nun die praktische Nutzanwendung von dieser theoretischen Auseinandersetzung über die Eponymenliste auf die Frage nach dem

---

Königsnamen eröffnet wird. Wie jemand dieses anders denn auf die angegebene Weise erklären will, ist mir unerfindlich.

Verhältnisse der beiden in der Bibel namhaft gemachten Könige Sargon und Salmanassar zu einander! Der genannte Herr Dr. Sayce nimmt in dem oben angeführten Aufsatze sub Nr. 3 sein Hauptargument für seine Identification der beiden in Rede stehenden Herrscher von dem Umstande her, daß der Kanon einen König Salmanassar [a]) nicht kenne, noch auch für denselben im Kanon Raum sei. Das erstere ist nun freilich vollkommen richtig, sofern wenigstens der Name Salmanassar sich mit Sicherheit im Kanon nicht nachweisen läßt. Wir haben aber früher gezeigt, daß ein solcher durchaus nicht mit Nothwendigkeit im Kanon zu erwarten sei, und anderseits, daß der Name uns unter den betreffenden Eponymen nicht überliefert sei, mit Sicherheit sich nicht ausmachen lasse, sofern uns die in die vermuthliche Regierung des Salmanassar treffenden Eponymen lediglich in dem Kanon überkommen seien, der den betreffenden Königen (für die spätere Zeit) den Königstitel nicht beizufügen pflegte. Da nun aber 1) Tiglath-Pileser sicher nur 18 Jahre regiert hat (s. o.); 2) Sargon (auch nach Dr. Sayce's Annahme) frühestens unter dem Archontate des Ninip-Iluya (wenn nicht erst unter demjenigen des Königs selber (s. o.) zur Regierung gelangte, so bleiben zwischen der Regierung Tiglath-

a) Ich bemerke beiläufig zur Orientirung für deutsche Leser, daß, wenn Dr. Sayce a. a. O. S. 318 u. 319 drucken läßt: „Chalaman oder Salmanassar", das erstere Wort natürlich auf englische Weise auszusprechen ist = Schalaman, d. i. Salman, Abkürzung aus Salmanassar. Wenn freilich der Genannte S. 321 als ursprünglich assyrische Aussprache des betreffenden Namens Sallim-manu-ussur angiebt, so müssen wir gegen eine solche Aussprache wieder Protest einlegen, sofern sie für den zweiten Theil des Wortes gänzliche Verkennung des Wesens der sog. phonetischen Ergänzung zur Voraussetzung hat (es ist lediglich Salmanu auszusprechen), für den dritten Theil aber auf einer willkürlichen und sicher falschen Deutung des betreffenden Ideogrammes beruht. Wie der Name factisch assyrisch gelautet hat, zeige ich an einem anderen Orte. Schließlich muß ich als unrichtig auch die auf derselben Seite sich findende Angabe bezeichnen, daß der Name „Sargon" turanischen Ursprunges sei. Nicht der Ursprung des Namens ist ein turanischer, sondern lediglich seine Schreibweise, dieses aber, weil sie eine ideographische ist. Der Name selber ist ein rein semitischer. Auch hierüber rede ich an einem anderen Orte ausführlich.

Pilesers und derjenigen Sargons immer 5 (bezw. 8) Jahre übrig, welche auf irgend einen assyrischen Herrscher, wie wir auf Grund der Bibel meinen, auf Salmanassar treffen müssen. Nimmt man dann an, daß Salmanassar gemäß der Bibel die Belagerung Samariens begann, auch den König Hosea noch in seine Gewalt brachte, Sargon dagegen, laut der Khorsabadinschrift, die Stadt eroberte und definitiv seiner Herrschaft unterwarf, so lassen sich die biblischen und assyrischen Angaben in hinlänglich befriedigender Weise vereinigen. Natürlich ist dann anzunehmen, daß Sargon jene Eroberung gleich bei Beginn, jedenfalls kurz nach Uebernahme der Regierung bewerkstelligte. Daß nun auf alle Fälle die große Khorsabadinschrift Sargons (s. Opperts Edition und Uebersetzung im Journ. Asiat. 1863) diese Möglichkeit nicht ausschließt, ja die Eroberung factisch gleich in den Beginn der Regierung fallen läßt, ist schon längst erkannt worden; erzählt doch der König, der laut seiner eigenen Angabe die Ereignisse berichten wollte: „ultu ris sarrutiya adi XV. karriya“ = „vom Beginn meiner Herrschaft bis zu meinem 15. Feldzuge“, jene Eroberung gleich zu zweit unter allen seinen vielen kriegerischen Unternehmungen (nur der Bericht über einen Feldzug gegen den König Humbanigas von Elam geht vorher). Aber wir glauben nun inzwischen auch noch eine Passage aufgefunden zu haben, aus welcher sogar das sich ergeben würde, daß die Eroberung Samariens noch in die 1. Karri des Königs d. i. in seine erste Campagne fiel. Diese Stelle findet sich in den sogenannten „Annalen“ des Königs, welche die Ereignisse streng in chronologischer Folge erzählten, die aber leider in einem so verstümmelten und lückenhaften Zustande auf uns gekommen sind, daß an eine vollständige Edition auch nur der erhaltenen Platten schwerlich zu denken ist. Selbstverständlich aber ist damit nicht ausgeschlossen, daß wir, zumal unter Vergleichung der Khorsabadinschrift, einzelne Passagen der Inschrift lesen und verstehen können. In dieser Annaleninschrift nun (Botta, Tafel 70) lesen wir auf einer Platte, welche laut Z. 10 sicher den Schluß des Berichtes über die erste Karri oder Kriegsunternehmung des Königs enthielt (Z. 10 nämlich beginnt der Bericht über die zweite Karri mit den Worten: Ina II. karriya = „In meiner zweiten

Unternehmung"), lesen wir, sage ich, Z. 2 mit Sicherheit die Worte: .... [as]-lu-la [a]), L. rukubi [b]) ak-sud [c]), sarru-ti-ya ina [ʿili-sunu as-kun] [d]), d. i. „.... führte ich in die Gefangenschaft fort, 50 Wagen erbeutete ich, meine Herrschaft richtete ich über sie auf". Nun wird in der ganzen großen Khorsabadinschrift lediglich an einer einzigen Stelle der Erbeutung von gerade 50 Wagen Erwähnung gethan, nämlich — gelegentlich des Berichtes von der Eroberung Samariens. Wir lesen fast genau mit denselben Worten Botta, Bl. 145 (Khors. — Opp., Z. 23. 24): ʿIr Samirina almi aksud, XX. VII. M. CC. LXXX. nisi asib libbisu aslula. L. rukubi ina libbisunu akṣur, d. i.: „Die Stadt Samarien belagerte ich, nahm ich ein; 27,280 ihrer Bewohner führte ich in die Gefangenschaft fort; 50 Wagen derselben erbeutete ich." Die Vermuthung dürfte gerechtfertigt sein, daß die gleiche Angabe sich auch auf das gleiche Subject d. i. auf Samarien und seine Eroberung beziehe. Ist diese Vermuthung richtig, so ist die alte Streitfrage definitiv entschieden. Denn fällt die Eroberung Samariens in Sargons erste Kriegsunternehmung (also vermuthlich auch sein erstes Jahr!), so kann, da die Belagerung nach der Bibel drei Jahre dauerte, Sargon sie nicht gleichzeitig begonnen haben. Der Beginn der Belagerung muß früher fallen, vermuthlich in die beiden letzten Jahre Salmanassars, der nach der Bibel die Belagerung Samariens unternahm und der, so müssen wir denken, auch den König Hosea bereits in seine Gewalt gebracht hatte, woraus sich erklären würde, daß Sargon in seiner Inschrift gegen seine sonstige Uebung (vgl. z. B. seinen Bericht über die Eroberung Asdods) der Gefangennehmung des israelitischen Königs

---

a) Von der ergänzten Sylbe as sind noch die ausgehenden Striche deutlich auf der Platte zu erkennen.

b) Bei dem Ideogramm für „Wagen" fehlt das Pluralzeichen, wie bei gammali = „Kameele" (Khorsab. Z. 27).

c) Im Texte steht ki-sud, das aber grammatisch sinnlos und dessen erste Sylbe ki sicherlich von Botta aus der ihr zum Verwechseln ähnlichen ak verlesen ist.

d) Zu der Ergänzung vgl. Khors. 24. 29 u. ö.

: Erwähnung thut [a]). Daß der König in seiner Inschrift sagt, ei gegen Samarien herangezogen (almi) und habe dann es enommen, spricht gewiß nicht gegen unsere Aufstellung, da er war auch Samarien noch von den Truppen Salmanassars einhlossen, sicherlich nicht ohne eigene neue Truppen gegen Samarien anzog. Ohnehin bedeutet die Wurzel lamâ = לוה streng genommen t sowohl „heranziehen", denn „vor einer Stadt lagern" = lat. sidere [b]).

Nachschrift.

Nachdem Obiges geschrieben, geht mir durch die Güte des :rrn Dr. Riehm die Nachricht zu, daß Dr. Oppert ihm tgetheilt, er habe an der Stelle des fünften Eponym der von s zwischen der Regierung Tiglath-Pilesers und Sargons stairten Regierung, da, wo bislang auf der veröffentlichten Liste s Kanons (II Rawl., Taf. 68) nur ein mit „Assur" beginnender, ier verstümmelter Name zu lesen war, den Namen Salmanu-asir i. Salmanassar auf dem betreffenden Monumente des Britischen Museums verificirt, nachdem H. Rawlinson diesen Namen inzwischen ort entdeckt gehabt. Da ich keinen Grund habe, an der Richtigkeit ieser Angabe zu zweifeln (vielleicht findet sich, sei es Dr. Oppert, :i es das Britische Museum veranlaßt, den revidirten Text des Kanons im Originale zu veröffentlichen), so wäre damit nun auch monumental in letzter Instanz bestätigt, was wir bisher lediglich urch Combination erschließen konnten.

---

a) Es ist nicht wohl begreiflich, wie Dr. Sayce sagen mag: „Des Königs Hosea sei deshalb in der Inschrift nicht Erwähnung gethan, weil derselbe — schon vorher gefangen genommen gewesen sei!" Denn wir fragen einfach: „von wem gefangen?" Von Sargon doch nicht, da dieser ja seiner nicht Erwähnung thut. Nun wenn von ihm nicht, von wem anders denn, als von dem von uns und der Bibel postulirten — Salmanassar?

b) Auf die sonstigen Bedenken Dr. Sayce's, namentlich auch die von der in der Cylinderschrift Sargons berichteten Eroberung von Tyrus hergenommenen Gegengründe gehe ich hier nicht weiter ein, da ich mich darüber bereits in dem Darmstädter Theol. Literaturblatte [1870] Nr. 46, S. 320 f. ausgesprochen habe. Ich habe dort auch die vollständige Transscription und Uebersetzung der betreffenden Inschriftenstellen gegeben.

Die Verwaltungsliste.

Text.

1. Avers.

1. [Assur-baniya-uṣur] . . . . . . Ana mat Til . . . . (?).

2. [Sar-pati-bil sa ʿir Na]-ṣi-bi-na. A-na mat Za-ra-a-ti.

3. [Bil-balaṭu sa] . . . . gu. Ana ʿir Diri. Ilu rabu ana ʿir Diri ittalak.

4. [Musiknis sa mat] Kirruri. Ana mat Ihśana [a]).

5. [Ninip-bil-usuri . . . . . ina mat. Ana mat Khaldi.

6. [Samas-ḳumma sa mat ʿArabḫa. Ana Babilu.

7. [Bil-kat-ṣabat sa ʿir] Mazamua. Ina mat.

8. [Bin-liḫḫiś, sar mat] Assur. Ana mat A. A. [b]).

9. [Marduk-iluya [c]), tur]-tan-nu. Ana ʿir Guzanu.

10. [Bil-dan-ilu, ...] hekal. Ana mat Vannai.

11. [Rubbâ (?) -ilu, rab]-bi lub. Ana mat Vannai.

12. [Assur-takkil,] tukulti. Ana mat Arpadda.

13. [Ilu . . . . . sa] mat. Ana ʿir Ḥazazi.

a) Opperts Lesung „Ihśina" in DMG. XXIII beruht sicher nur auf einem Druckfehler.

b) Ideogramm für das „Stromland" (die Sylbe A ist das Ideogramm für den Begriff „Wasser").

c) Die Eponymen 2—13 gebe ich lediglich auf Autorität Opperts, der seinerseits seine Angaben auf Grund von nachträglichen Funden eines Herrn Coxe am Brit. Museum macht. Der gedruckte Kanon ist hier unvollständig. Statt Marduk-iluya (und ähnlicher Namen) schreibt Oppert Marduk-malik auf Grund einer anderen Ansicht von dem auslautenden Ideogramme. Das Gleiche gilt in Bezug auf die Sylbe dan, deren Lautwerth ein Syllabar auch auf idil angibt, wonach Oppert z. B. „Bilidilil" statt Bildanil ausspricht, sowie schließlich von dem ersten Zeichen des Namens Nr. 11, welches Oppert sil liest, wir mit dem ideographischen Zeichen für rubbâ identificiren; vgl. II R. 68. I, 5. Z. 8 mit 69. III, 3. Z. 20.

Die Verwaltungsliste.

Uebersetzung.

1. Avers.

. Assurbaniyaußur ..... Nach dem Lande Til .....

. Sarpatibil von Nisibis. Nach dem Lande Zarati.

. Bilbalat von .... gu. Nach der Stadt Diri. Der große Gott hielt seinen Einzug in der Stadt Diri.

4. Musiknis von Kirruri. Nach dem Lande Ihsana.

5. Ninipbilusuri .... im Lande. Nach dem Chaldäerlande.

6. Samaskumma von Arapha. Nach Babylon.

7. Bilkatßabat von Mazamua. Im Lande.

8. Binlihhis, König von Assyrien. Nach dem Stromlande.

9. Mardukiluya, Tartan [d]). Nach der Stadt Gozan [e]).

10. Bildanil, Palasthauptmann. Nach dem Lande Van.

11. Rubbâil (?), Haremsoberst [f]). Nach dem Lande Van.

12. Assurtakkil, Geheimerrath. Nach dem Lande Arpad [g]).

13. Il ..... Landeshauptmann. Nach der Stadt Hazazi.

d) Dieser in der Liste wiederholt vorkommende Amtsname (= Oberfeldherr) ist Jes. 20, 1. 2 Kön. 18, 17 zum Eigennamen geworden.

e) Vgl. 2 Kön. 17, 6; 18, 11.

f) So übersetzen wir das von Oppert DMG. XXIII, 140 ff. durch „Eunuchenoberst“ wiedergegebene, von G. Smith (Lepsius, Zeitschrift für ägypt. Alterthumskunde [1868], S. 120. 121) durch das uns unverständliche rabbi turi umschriebene, assyr. rabbi lub. Zu der Form rabbi „Oberst“ statt rabbu bezw. rab (st. cstr.) vgl. die Dariusinschr. H, 1, sowie die Aussprache tukulti „Vertrauen“ st. cstr. statt tuklat Khorsabad-inschrift Sargons, Z. 138. Zu lub bezw. lib (eigentl. „Herz“) in der Bed. „Inneres“ (hier danach „innerer Theil des Palastes“ = „Harem“), vgl. Rawlinson u. Norris, The inscriptions of West. Asia I, Bl. 52, Nr. 3, Col. I, Z. 23.

g) Vgl. 2 Kön. 18, 34; 19, 13. Jes. 10, 9; 36, 19; 37, 13. Jer. 49, 23.

14. [Nirgal-Essis (?) sa mat Ra]-zap-pa. Ana ʿir Baʾ li.

15. [Assur-ur-nisi sa mat] Arabḫa. Ana kisad tihamti. Mutanu.

16. [Ninip-iluya sa ʿir a]ḫi nahar Zuḫina. Ana ʿir Ḫubuskia.

17. [Niri-sar sa Na]-ṣibina. Ana mat A. A.

18. [Marduk-bil-uṣur sa ʿir] Amidi. Ana mat A. A.

19. [Mutakkil-assur] ris dayani (?). Ana mat Luzia.

20. [Bil-tar-[[ṣi nalbar]][a]) sa ʿir] Kalḫi. Ana mat Namri.

21. [Assur-bil-[[uṣur]] sa mat] Kirruri. Ana Manṣuati.

22. [Marduk-sadu[[a]]], ina mat. Ana ʿir Diri.

23. [Yukin-abu[[a]] sa mat] Tusḫan. Ana ʿir Diri.

24. [Mannu-ki-[[Bil ?]] sa ʿir] Guzana. Ana mat A. A.

25. [Musallim-Ninip] sa Tilli. Ana mat A. A.

26. [Bil-basani sa] Miḫinis. Ana mat Ḫubuskia.

27. [Kima-Samas sa mat] Iśana. Ana mat Itua.

28. [Ninip-yukin-aḫ] [b]) sa ʿir Ninua. Ana mat A. A.

29. [Bin-musammir sa ʿir] Kakzi. Ana mat A. A.

30. [Rabit-Istar sa [[Ap-]] ki [c]). Karru.

31. [Balaṭu sa Sibanibi. Ana mat A. A. Nabu ana bit . . . . iʿtarab.

32. [Bin-yuballiṭ sa ʿir Ri] muśi (?). Ana mat Ki . . . . ki.

33. [Marduk-sar-uṣur . . . . . Ana mat Ḫubuskia. Ilu . . . rabu ana ʿir Diri [itta]-lak.

a) Das doppelt Eingeklammerte ist Ergänzung des unvollständigen Textes nach Opperts Mittheilungen.

b) So muß der Name nach der unmißverständlichen Schreibart Kan. 3, Z. 21 ausgesprochen werden. Oppert liest Ninip-halik-pani; allein das dritte Zeichen ist zweifellos das bekannte Ideogramm für die Begriffe „Bruder" und „beschützen" in Eigennamen. Danach bestimmt sich auch die Bedeutung des vieldeutigen mittleren Zeichens. Bot die Verwaltungsliste an dritter Stelle ein anderes Zeichen?

14. Nirgalessis (?) von Rezeph [d]). Nach der Stadt Buki.

15. Assururnisi von Arapha. Nach der Seeküste. Tödtl. Krankheiten [e]).

16. Ninipiluya von der Stadt am Flusse Zuchina. Nach der Stadt Chubuskia.

17. Nirisar von Nisibis. Nach dem Stromlande.

18. Mardukbilußur von Amid. Nach dem Stromlande.

19. Mutakkil-Assur, Oberrichter (?). Nach dem Lande Luzia.

20. Biltarßinalbar von Chala [f]). Nach dem Lande Namri.

21. Assurbilussur von Kiruri. Nach Mansuati.

22. Mardukſadua, im Lande. Nach der Stadt Diri.

23. Yukinabua von Tuschan. Nach der Stadt Diri.

24. Mannukibil von Gozan. Nach dem Stromlande.

25. Musallim-Ninip von Tilli. Nach dem Stromlande.

26. Bilbasani von Michinis. Nach dem Lande Chubuskia.

27. Kima-Samas von Ihsana. Nach dem Lande Itua.

28. Ninipyukinach von Ninive. Nach dem Stromlande.

29. Binmusammir von Kakzi. Nach dem Stromlande.

30. Rabit-Istar von Apki . . . . . .

31. Balatu von Sibanibi. Nach dem Stromlande. Nabo [g]) betrat den Tempel . . . . . .

32. Binyuballit von Rimusi. Nach dem Lande Ki . . . ki.

33. Mardukſarussur. Nach dem Lande Chubuskia. Der große Gott . . . hielt seinen Einzug in Diri.

c) Rawlinson ergänzt mat Assur, schwerlich richtig, da eine Bezeichnung nach „Assyrien“ nur bei dem Könige Sinn hat.

d) Vgl. 2 Kön. 19, 12 (?).

e) So auch Oppert; Rawlinson übersetzt „Erdbeben“ und dachte offenbar an die hebr. Wurzel mut „schwanken“.

f) Vgl. Gen. 10, 11.

g) Vgl. Jes. 46, 1.

34. [Nabu-sar-uṣur ..... an. Ana mat Ḥubuskia.

35. [Ninip-naṣir sa 'ir] Mazamua. Ana mat Ituh.

36. [Nalbar-liḥ [sa 'ir Naṣib-]]ina. Ana mat Ituh.

37. [Salmanu-asir, sar mat] Assur. Ana mat Urardi.

38. [Samsi-ilu] turtanu. Ana mat Urardi.

39. [Marduk-lidanni] rab bi lub. Ana mat Urardi.

40. [Bil-[mustesir?] rab(?)] hekal. Ana mat Urardi.

41. [Nabu-ittalak] [a]) Tukulti. Ana mat Ituḥ.

42. [Pan-Assur-[la-ḥabal]] sa mat. Ana mat Urardi.

43. [Nirgal-essis] sa mat Razappa. Ana mat irini.

44. [Istar-duri sa 'ir Naṣibina. Ana mat Urardi, mat Nam...

45. [Mannu-ki-Bin [sa 'ir Salmat]] ina mat. Ana 'ir Dimask...

46. [Assur-bil-uṣur sa] 'ir Kalḥi. Ana mat Ḥadrika.

47. [Assur-dan-ilu, sar mat] Assur. Ana 'ir Gananati.

48. [Samsi-ilu] turtanu. Ana 'ir Surat.

2. Revers.

1. [Bil-iluya sa mat] Arabḥa. Ana mat Ituh.

2. [Habliya sa 'ir] Mazamua. Ina mat.

3. [Kurdi-Assúr .... nahar Zuḥina. Ana mat (Ga)-nanati.

4. [Musallim(?)-Ninip sa 'ir] Tili. Ana mat A. A.

5. [Nabu-(yukin)-nisi sa] mat Kirruri. Ana mat Ḥadrika. Mutanu.

6. [Ṣi(dḳi)-ilu sa] mat Tusḥan. Ina mat.

7. [Pur-(il-salḥe)] sa 'ir Guzanu. Siḥu ina 'ir Libzu. Ina araḥ Sivanu samas ṣalma istakan.

a) Oppert: Nabu-kun-yukin. Ueber das fragliche Ideogramm s. Note b S. 692 u. vgl. Stand. Inschr. Z. 2, sowie unten Samas-ittalak.

Nabusarußur . . . . . . Ins Land Chubuskia.

Ninipnasir von Mazamua. Nach dem Lande Ituh.

Nalbarlih von Nisibis. Nach dem Lande Ituh.

. Salmanassar, König von Assyrien. Nach Armenien.

. Samsiilu, Tartan. Nach Armenien.

. Mardukklidanni, Haremsoberst. Nach Armenien.

. Bilmustesir, Palasthauptmann. Nach Armenien.

. Nabuittalak, Geheimerrath. Nach dem Lande Ituh.

2. Panassurlahabal, Landeshauptmann. Nach Armenien.

3. Nirgalessis von Rezeph. Nach dem Cedernlande.

4. Istarduri von Nisibis. Nach Armenien, dem Lande Namri.

5. Mannuki-Bin (von Salmat), im Lande. Nach der Stadt Damaskus.

6. Assurbilußur von Chalah. Ins Land Hadrach [b]).

7. Assur-dan-il, König von Assyrien. Nach der Stadt Gananat.

8. Samsi-il, Tartan. Nach der Stadt Surat.

2. Revers.

1. Bil-iluya von Arapha. Nach dem Lande Ituh.

2. Habliya von Mazamua. Im Lande.

3. Kurdi-Assur vom . . . . Flusse Zuhina. Nach dem Lande Gananat.

4. Musallim-Ninip von Tili. Nach dem Stromlande.

5. Nabuyukinnisi von Kirruri. Nach dem Lande Hadrach. Töbtliche Krankheiten.

6. Zidki-il von Tuschan. Im Lande.

7. Purilsalche von Gozan. Unruhen in Libzu. Im Monat Sivan [c]) erlitt die Sonne eine Verfinsterung.

b) Vgl. Sach. 9, 1 (also kein symbolischer Name!).

c) Vgl. Esth. 8, 9.

8. [Tab-(bil) sa] ʿir Amidi. Siḫu ina ʿir Libzu.

9. [Ninip-yukin-aḫ [a]) sa] ʿir Ninuah. Siḫu ina Arabḫa.

10. [Lakibu sa] ir Kakzi [b]). Siḫu ina ir Arabḫa.

11. [Pan-Assur-la-ḫar (?) [c]) sa] ʿir Arbailu. Siḫu ina Guzana. Mutanu.

12. [Bil-takkil sa] ʿir Iśana. Ana Guzana. Dimu ina mat.

13. [Ninip-iddin sa] ʿir Maṫban. Ina mat.

14. [Bil-sadua sa] ʿir Parnunna. Ina mat.

15. [Kiśu sa ʿir] Miḫinis. Ana mat Ḥadrika.

16. [Ninip-sezibanni [d]) sa ʿir] Rimusi. Ana mat Arpadda.

17. (Text verstümmelt; aber kein Eponym.)

18. [Assur-liḫḫis, sar] Assur. Ina mat.

19. [Samsi-(ilu), tur]tanu. Ina mat.

20. [Marduk-sallimanni. . . . .] hekal. Ina mat.

21. [Bil-dan-(ilu), rab]-bi lub. Ina mat.

22. [Samas-ittalak], tukulti. Ana mat Namri.

23. [Bin-bil-yukin] sa mat. Ana mat Namri.

24. [Sin-sallimanni, sa mat] Razabha. Ina mat.

25. [Nirgal-naṣir sa ʿir] Naṣibina. Siḫu ina Kalhi.

26. [Nabu-bil-uṣṣur sa] ʿir Arabḫa. Ina araḫ Airu yum XIII

27. Tuklat-habal-asar ina kuśśu ittusib

28. arki ana birit nahru ittalak.

29. [Bil-dan-ilu sa] ʿir Kal-ḫi. Ana mat Namri.

30. [Tuklat-habal-asar] sar mat Assur. Ina ʿir Arpadda.

a) Oppert, der Ninip-bil-uṣur gibt, muß für das mittlere Zeichen eine andere Lesart vor sich gehabt haben.

b) Oppert liest Kal-nafsat; die Lesung beruht in ihrem ersten Theile (Kal statt Kak) sicher auf einen Druckfehler; die Differenz bei dem zweiten

8. Tabbil von Amid. Unruhen in Libzu.

9. Ninipyukinach von Nineveh. Unruhen in Arapha.

0. Lakibu von Kakzi. Unruhen in der Stadt Arapha.

1. Pan-Assur-lachar von Arbela. Unruhen in Gozan. Tödtliche Krankheiten.

2. Biltakkil von Ihsana. Nach Gozan. Ruhe im Lande.

3. Ninip-iddin von Matban. Im Lande.

4. Bilsadua von Parnunna. Im Lande.

5. Kisu von Michinis. Ins Land Hadrach.

6. Ninip-sezibanni von Rimusi. Ins Land Arpad.

17. (Eine verstümmelte Bemerkung ohne einen besonderen Eponym.)

18. Assurlihhis, König von Assyrien. Im Lande.

19. Samsiil, Tartan. Im Lande.

20. Mardukfallimani, Palasthauptmann. Im Lande.

21. Bildanil, Haremsoberst. Im Lande.

22. Samasittalak, Geheimerrath. Nach dem Lande Namri.

23. Binbilyukin, Landeshauptmann. Nach dem Lande Namri.

24. Sinsallimanni, von Rezeph. Im Lande.

25. Nirgalnasir von der Stadt Nisibis. Unruhen in Chalah.

26. Nabubilussur von Arapha. Am 13. Ijjar

27. setzte sich Tiglath-Pileser auf den Thron;

28. danach zog er nach dem Strome.

29. Bildanil von der Stadt Chalah. Nach dem Lande Namri.

30. Tiglath-Pileser, König von Assyrien. In der Stadt Arpad.

Theile basirt auf der ideogrammischen, statt syllabarischen, Fassung des betreffenden Zeichens.

c) Statt der letzten Sylbe liest Oppert ḥabal (s. Av. Nr. 42).

d) So liest Oppert sicher richtig statt des sinnlosen muzibanni des Textes.

31. Dikut sa mat Urardi. Dikit [a]).

32. [Nabu-danin-anni] turtanu. Ana ʿir Arpadda.

33. [BIL-KAS-bil-uṣur] . . . . . . hekal. Ana ʿir „
Ana III. sanât kasid.

34. [Nabu-karir-anni.] Rabbi lub. Ana ʿir Arpadda.

35. [Sin-takkil] tukulti. Ana mat Ulluba, ʿir Birtu. Ṣabtat.

36. [Bin-bil-yukin] sa mat. ʿIr Gullani kasid.

37. [Bil-turṣanni] sa mat Razabḫa. Ana mat A. A.

38. [Ninip-iluya] sa Naṣibina. Ana nir sadu Nal.

39. [Assur-sallimanni] sa mat Arabḫa. Ana mat Urardi.

40. [Bil-dan-ilu] sa ʿir Kalḫa. Ana mat Pilasta.

41. [Assur-danin-anni] sa ʿir Mazamua. Ana mat Dimaṣka.

42. [Nabu-bil-uṣur] sa ʿir Siʿ miʾ. Ana mat Dimaṣka.

43. [Nirgal-yuballiṭ] sa ʿir aḫi nahar Zuḫina. Ana ʿir Sapia.

44. [Bil-lu-dari] sa ir Tille. Ina mat.

45. [Nap-ḫar-ilu] sa mat Kirruri. Sarru ḳati Bil iṣbat.

46. [Dur-Assur] sa . . . .

47.} Ein leerer Raum, genau zwei Feldern des Averses
48.} entsprechend.

a) Das Wort dikit (Oppert: „Zählungen") verstehe ich nicht.

b) Oppert übersetzt: „Drei Jahre Miswachs"; ich kann nicht sagen, warum der Genannte das Wort kasid (Part.) in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne nimmt.

31.	Mordthaten in Armenien . . . . . [a]).
32.	Nabudaninanni, Tartan. Nach der Stadt Arpad.
33.	Bilkas(?)-bilußur, Palasthauptmann. Nach derselben Stadt. Während dreier Jahre eroberte er sie. [b])
34.	Nabukariranni, Haremsoberst. Nach der Stadt Arpad.
35.	Sintakkil, Geheimerrath. Nach dem Lande Ulluba, der Stadt Birtu. Räubereien [c]).
36.	Binbilyukin, Landeshauptmann. Erobert die Stadt Gullani.
37.	Bilturſanni von Rezeph. Nach dem Stromlande.
38.	Ninipiluya von Nisibis. In die Gegend des Gebirges Nal.
39.	Assursallimanni von Arapha. Nach Armenien.
40.	Bildanil von Chalah. Nach Philistäa [d]).
41.	Assurdaninanni von Mazamua. Nach Damaskus [e]).
42.	Nabubilußur von Simi. Nach Damaskus.
43.	Nirgalyuballit von der Stadt am Flusse Zuhina. Nach der Stadt Sapia.
44.	Billudari von Tille. Im Lande.
45.	Napharilu von Kirruri. Der König erfaßt die Hände Bels.
46.	Dur-Assur von . . . . . .
47. 48.	Ein leerer Raum, genau zwei Feldern des Averses entsprechend.

c) So mit Wahrscheinlichkeit Oppert. Das Wort ṣabtât (von dem Wort ṣabat „nehmen", „ergreifen") könnte indes auch „Eroberungen" bedeuten.

d) „Philistäa" steht wol hier in einem weiteren Sinne, so daß es auch „Kanaan" also Phönicien, sowie Nord- und Südisrael mitumfaßt.

e) Vgl. 2 Kön. 16, 9. 10.

2.

Salmanassar und Sargon.

Von

Prof. Dr. J. Oppert.

Sechs Könige des neuassyrischen Reiches sind in den Schriften des alten Testamentes genannt, Phul, Teglathphalasar, Salmanassar, Sargon, Sanherib und Assarhaddon. Von diesen werden Assarhaddon und Sargon nur gelegentlich genannt; von Sargon wußte man nur, daß eine Prophezeiung Jesaia's aus dem Jahre der Einnahme Asdods durch Sargon datirt war (Jes. 20, 1).

Anders verhielt es sich mit Salmanassar. Ihm war vergönnt, die Hauptstadt Samaria zu belagern und, wie man (nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11) schließen durfte, einzunehmen, somit dem Zehnstämmereiche ein Ende zu machen.

Vor der Entdeckung Ninive's konnte es Niemandem in den Sinn kommen, den bedeutenden Salmanassar mit dem sonst gar nicht bekannten Sargon identificiren zu wollen. Nach den Bibeltexten, die schon in dem 14. Jahr des Hiskia, also sieben Jahre nach der Einnahme Samaria's, Sanherib erscheinen lassen, konnte Sargon nur sehr kurze Zeit geherrscht haben, wenn man ihn zwischen Salmanassar und Sanherib setzte; länger konnte Sargon König gewesen sein, wenn man ihn, allerdings mit weniger Wahrscheinlichkeit, als dem Gegner Hosea's vorausgehend annahm.

Die Entdeckung Khorsabads sollte dem bisher unbekannten Sargon eine viel größere Bedeutung geben. De Longpérier erkannte zuerst im Jahre 1847, daß der Erbauer von Khorsabad kein anderer sei, als der in Jesaia beiläufig genannte Sargon. Man brauchte noch nicht auf der heutigen Stufe der Keilschriftforschung zu stehen, um zu erkennen, daß Sargon eine viel größere Bedeutung gehabt, als man bis dahin angenommen. Die ersten Kenntnisse hatten genügt, um die von Cypern nach Berlin geschaffte

Stele diesem Könige zuzuschreiben und zu erkennen, daß er selbst in etwa sechs Documenten von seinem 15. Regierungsjahre sprach.

Außerdem hatte de Saulcy und später, aber unabhängig von demselben, Hincks und Rawlinson nachgewiesen, daß in allen seinen Inschriften Sargon sich die Einnahme Samaria's zuschrieb. Diese nicht leicht zu bezweifelnden Angaben mußten der biblischen Geschichte einige Verlegenheiten bereiten. Wie sollte man die Ueberlieferung der Königsbücher betreffs Salmanassar mit dem Anspruche Sargons vereinigen, und wie konnte man die mindestens auf 15 Jahre sich belaufende Regierungszeit in den Zwischenraum zwischen Salmanassar und Sanherib hineinzwängen?

Der einfachste Ausweg, den mehrere sehr achtbare Gelehrten wählten, war in Sargon und Salmanassar dieselbe Person zu vermuthen. Hierdurch wurde scheinbar einer der Widersprüche zwischen der Bibel und den Keilinschriften aufgehoben, und auch für die Herrscherzeit Sargons Raum gegeben, da man dieselbe beliebig hinaufrücken konnte.

Man hätte allerdings a priori schon die Identification zweier so verschiedener Namen anzweifeln können, welche auch für ausländische Eigennamen ohne Beispiel ist; da überall in der Bibel, wo zwei fremde Namen für ein Individuum gebraucht sind, diese Gleichstellung eigens angedeutet wird (z. B. Esth. 2, 7. Dan. 1, 7 et pass.). Aber mit diesen Wahrscheinlichkeiten kann kein Beweis geführt werden, da merkwürdigerweise constatirt ist, daß gerade Sargon zwei verschiedene, wenngleich ähnliche Namen geführt hat.

Durch die assyrischen Texte war festgestellt, daß Sargon Vater Sanheribs gewesen; das freilich apokryphe Buch Tobia nannte diesen Letzteren Sohn eines Enemassar, woraus man ohne zu große Verstümmelung Salmanassar erkennen konnte. Daß Sargon sich freilich nie Salmanassar nennt, blieb unbeachtet. Also auch von dieser Seite aus war eine Wahrscheinlichkeit für eine sonst unwahrscheinliche Combination gegeben.

Und doch machen alle Keilinschriften die Gleichstellung Sargons und Salmanassars unmöglich, während in keinem Texte dieselbe

auch nur wahrscheinlich gemacht wird. Dieses wollen wir zu zeigen, wie auch dann bemerken, daß die Verschiedenheit der Individualitäten selbst den biblischen Documenten nicht entgegensteht.

I. Epoche des Regierungsantritts Sargons.

Aus der großen Annaleninschrift von Khorsabad, die uns in 4 Exemplaren vorliegt, geht hervor, daß Sargon noch vor der Unterwerfung des elamitischen Königs Humbanigas zur Einnahme Samaria's schritt. Nach dem Text der Annalen [a]) geschah dieses im ersten Jahre Sargons, einige Monate nach seiner Proclamirung als König, der, wie gesagt, sich nie Salmanassar nennt.

Hier ist also der erste Widerspruch, den die Keilschriften gegen die Identification der beiden Namen einlegen. Nach der Bibel wurde Samaria 3 Jahre belagert; diese Zahl ist durch sieben Angaben verbürgt (2 Kön. 17, 5; 18, 1. 9. 10); ebenso sicher ist durch zwei Stellen, daß Salmanassar die Belagerung begonnen (ebendas. 17, 3; 18, 9). Der König, der in seinem ersten Jahre, seinen ersten Monaten Samaria nahm, kann doch aber unmöglich derselbe sein, der die Belagerung drei Jahre früher begonnen hatte.

Es hat also während dieses Zeitraums ein Regierungswechsel in Assyrien stattgefunden. Dieser Annahme widerstreitet aber die Bibel gar nicht, wie schon bemerkt worden. Das Buch der Könige sagt nirgends, daß Salmanassar Samaria eingenommen, im Gegentheil. Nachdem 2 Kön. 18, 9 von Salmanassar gesagt, daß er gen Samaria gezogen und die Stadt bedrängt, bemerkt der folgende V. 10, daß sie Samaria genommen; das ist nicht der König, sondern die Assyrer (וַיִּלְכְּדֻהָ). Im elften Verse erscheint als Wegführer Israels der ungenannte König von Assyrien. Dieses ist aber nicht mehr Salmanassar, sondern Sargon. In Kap. 17, V. 6 ist der Satz fast gleichlautend; es mag dort noch härter erscheinen, daß der מלך אשור des V. 5 Salmanassar, und der des V. 6 Sargon sein sollte. Und doch ist dem so; man

a) Les inscriptions de Dur-Sarkayan, Paris 1870, fol. — Wenn Herr Sayce dieses in Zweifel zieht, so hat er offenbar Botta, pl. 79. 70 nicht verstanden.

kann annehmen, daß wirklich der Name Sargons ausgefallen sei. Doch namentlich für Kap. 18, 9 ff. ist dieses gar nicht einmal nöthig.

Es folgt nun die Verschiedenheit der Könige nicht aus dem Umstand, daß Sargon Samaria einnahm; aber nothwendig ergiebt sie sich aus der Thatsache, daß Sargon zur Zeit der Einschließung Samaria's noch nicht regierte. Und folglich herrschte dann Salmanassar nicht mehr, als Samaria fiel.

II. Persönlichkeit Salmanassars, der nie Sargon genannt wird.

Man hat zur Begründung der Identität angeführt, daß von Salmanassar keine Inschriften existiren. Wenn man von eigenen Texten des Königs spricht, so hat man Recht. Aber diese Abwesenheit eigener Monumente bewiese doch nur, daß man bis jetzt noch keine gefunden; nicht einmal, daß Salmanassar keine Inschriften verfaßt, und noch weniger womöglich, daß derselbe nicht existirt. Teglathphalasars Texte sind nur fragmentarisch nach systematischer Zerstörung auf uns gekommen; von Phul haben wir gar keine Documente irgend einer Art. Salmanassar, wie wir sehen werden, regierte nur 5 Jahre; wir haben von Teglathphalasar II. von den großen Königen der älteren Dynastie, von Sargon selbst, gar keine Monumente aus einer früheren Regierungszeit. Also dieser Mangel an eigenen Inschriften könnte kein Grund sein, die gesonderte Existenz Salmanassars zu bezweifeln.

Man irrt aber, wenn man glaubt, es seien sonst keine Spuren von Salmanassars Regierung vorhanden. Er findet sich auf mehreren kleineren Monumenten, unter andern auf einem Gewicht, das Layard veröffentlicht hat. Dasselbe führt eine phönizische Legende, die Levy (Phöniz. Wörterb. s. v.) richtig סנב gelesen, aber nicht deuten zu können erklärt hat. Das Wort ist die richtige aramäische Umschreibung des sinab שינב, eines Theils der Mine. Die Gewichte stammen aus der Zeit Sanheribs, der auch auf einigen Gewichten vorkommt; das, welches uns beschäftigt, führt den Namen Salman-asir. Dieser kann nur Salmanassar VI., der unsrige, sein.

Auch Rawlinson hat mehrere Ziegel gefunden, die aus der

Zeit Salmanassars stammen und von ihm datirt sind; ist kennt dieſe nur aus einem Citate. Aber wichtiger iſt die Erwähnung Salmanaſſars auf der Liſte der Eponymen, ſo wie die ſeine Archontie auf einem Privatdocument.

Wir haben auf einer Inſchrift die Eponymen Teglathphalaſar mit kurzen Bemerkungen über die Ereigniſſe jedes Jahres. Sie iſt überſetzt in einem Aufſatze von mir in der Z. d. D.-M. G. Bd. XXIII, S. 142. Leider iſt der erſte Eponymus, nach dem Fragment der Archon Dur-Aſur, in deſſen Jahr der König ſtarb. Dieſes iſt angedeutet auf den anderen Monumenten, aus denen man die Eponymenliſte geſchöpft hat. Nach Dur-Aſur findet ſich ein Strich, der einen Herrſcherwechſel ausdrückt. Nach dieſem Strich finden ſich dann fünf Namen, deren letzter Salman-aſir iſt.

Die Namen ſind:

726	Bel-kaś-bel-uṣur	־בעלאצר .....
725	Marduk-bel-uṣur	מרדך בעלאצר
724	Mahdie	....
723	Asur-ḥallik-aïbi	אשרחלקאיבי
722	Śalmanasir sar	סלמנאשר שר

Dieſe Eigennamen erheiſchen einige Bemerkungen. Bis vor einigen Jahren waren die Eponymen von 723 und 722 nicht geleſen, weil die Inſchrift lückenhaft und nicht recht klar war. Vor einigen Jahren hat aber Rawlinſon geſehen, daß zu 722 der Name Salman-aſir König ſteht. Ich ſelbſt habe de visu den Text verificirt und die Spuren des Namens gefunden. Der weit minder wichtige Archon des Jahres 723 ergibt ſich als Asur-ḥalli[k-aibi], „Aſſur vernichtet die Feinde“.

Dieſes Vorhandenſein des Salmanaſſar, König, auf der Eponymenliſte iſt zu wichtig, als daß ich nicht eine Unklarheit berichtigen müßte, die ſich in dem trefflichen Aufſatze von Herrn D. Schrader (Studien und Kritiken 1870, Hft. 3) findet. Dieſe Unklarheit macht eben meinen Artikel nothwendig. Nach Herrn D. Schraders Darſtellung erſcheint das Vorhandenſein Salmanaſſars als eine Hypotheſe unſererſeits. Wäre ſie dies, ſo wäre freilich die Exiſtenz Salmanaſſars um nichts weniger geſichert; aber der Beweis, un-

-agig von der Bibel geführt, bliebe lückenhaft. Nein, der -e Salmanassar ist keine Hypothese, sondern er steht auf der der Eponymen.

In dem vormedischen Reiche war jedesmal der König Eponymus dem Jahre, das seiner Thronbesteigung folgte; diese Jahre -nnen wahrscheinlich mit dem Tischri [a]), vielleicht mit dem Nisan. -uc sub judice lis est. Dann folgten 5 Würdenträger, der -tan oder Generalissimus, der Palasthauptmann, der Eunuchen-:st, der Minister, der Landeshauptmann; hierauf willkürlich Provinzialstatthalter. Nach der 47jährigen Unterbrechung -rde dieses nicht mehr beobachtet; nur unter Teglathphalasar -den wir die Reihenfolge, aber nicht augenblicklich nach der -ronbesteigung. Salmanassar und Sargon übernahmen noch die -chontie einige Jahre nach ihrem Regierungsantritt. War Sanherib -rklich Eponymus, so war er es doch erst im 18. Jahre seiner Herr-aft; Assarhaddon und sein Sohn waren nicht mehr Archonten.

Diese Einzelheiten sind durch die in der Z. d. D.-M. G., Bd. XIII, S. 140 übersetzte Inschrift bekannt; bis dahin glaubte -), daß die Regierung Teglathphalasars, Salmanassars und Sargons -enfalls mit der Eponymie dieser Könige begonnen. So nahm -h noch zwischen beiden letzteren Herrschern einen anderen, Ninip-aalik (damals noch Ninip-iluya) gelesen. Diese Persönlichkeit -ar indes bloß Eponymus. Der Archon nach dem Regierungs-ntritt Salmanassars heißt . . . . . bel-usur, „Gott . . . ., -eschütze den Herrn“. Da der Name des Gottes, bel-darag oder -el-murran [b]), Herr des Schrittes, Herr des Grades, wahrscheinlich Salman ist, hatte ich vor langen Jahren geglaubt, in dieser Gruppe den Salmanassar selbst zu erkennen; auf jeden Fall müßte der Name dann aber Śalman-bel-usur, und nicht Śalman-asir

a) Herr Smith, der nicht wußte, daß auch die Juden ihre Festjahre vom Nisan, ihre Jahrrechnung von Tischri zählen (von den vier Jahresanfängen Thalmud Rosch-haschanah gar nicht zu reden), hat einige Stellen aufgebracht, aus denen der Anfang der Eponymen mit dem Nisan wahrscheinlich würde. Er muß freilich dann annehmen, daß sich der große Obelisk von Nimrud einmal um zwei Eponymien geirrt habe!

b) So wird das phonetisch kaś lautende Zeichen erklärt. B. M. II, 38, 22 sqq.

sein. Die Entdeckung des Königs Salmanassar als 5. Epony[...] seiner Herrschaft hat natürlich dieser Ansicht ein Ende gemacht[a]).

Um die Lesung des Namens Salmanassar kurz zu berühre[n], schreibt sich dieser folgendermaßen, indem wir die Ideogra[mme] für die Verben durch die hebräisch geschriebene Wurzel ausdrü[cken]. Wohlgemerkt, diese ganze Radix ist nur durch ein Zeichen vert[reten]: (Nomen viri) (Deus) סלם man (u) אשר.

Das erste Zeichen, ein senkrechter Keil, zeigt den Männerna[men] an der aus zwei Elementen besteht, einem Götternamen und e[iner] Verbalform. Der Göttername ist gebildet vom Verbum [...] (unregelmäßige ninivitische Bildung für שלם s. meine Gramma[ire] assyrienne, 2[de] ed., § 8); das phonetische Complement ist ma[n] der Göttername Salman סַלְמַן. Die Verbalform von אשר ka[nn] nur das Particip oder der Imperativ sein; weil nur bei feminin[en] Gottheiten hinter dem Zeichen rat steht und nicht ri, muß das Par[ti]cipium genommen werden und nicht der Imperativ. Wir hab[en] also סַלְמַן־אַשֵׁר, was nach[b]) der Aussprache hebräisch [...]נאסר umschrieben werden mußte.

III. Persönlichkeit Sargons, der nie Salmanassar genannt wi[rd].

Wir wenden uns nun zu den Eponymen Sargons.

722 Śalman-asir, König . . . . . . סלמנאשר

---

a) Herr Sayce aus Oxford, der mir sonst nie die Ehre einer Erwähnu[ng] anthut, wenn er andere Ansichten annimmt, erwähnt dieser meiner frühe[ren] irrigen Meinung in einer ungeeigneten Form, ohne nur zu erwähn[en], daß ich sie längst aufgegeben. Die Einrede der Unwissenheit seiner[seits] nehme ich nicht an. Wenn Herr Sayce mich belehrt, wie gewöhnli[ch] der Name Salmanassar geschrieben wird, so ist das komisch; [die] Identification der von ihm ganz unphilologisch gelesenen Gruppe [mit] Salmanassar rührt ja von mir her. Siehe meinen Brief [aus] Babylon, den 23. Nov. 1853, Z. d. D.-M. G., Bd. VIII, S. 59[...]. Rawlinson las damals noch Divanubar oder Divanukha.

b) Die Umschreibung biblischer Namen in Keilschrift, die Wiedergabe assyrisc[her] Namen in der Bibel, sowie die aramäischen Erläuterungen zu [den] Privatdocumenten thun dar, daß in der Aussprache entsprechen:

hebr. aram. ס einem assyr. ש
hebr. aram. ש einen assyr. ס
hebr. aram. ג einem assyr. כ, doch nicht umgekehrt.

Die Buchstaben ק, ח, צ, ט, ז sind dieselben.

721	Ninip [a])-malik	ארדמלך
720	Nabu-tariṣ	נבותרץ
719	Nabu-dur-dunnin	נבודורדנן
718	Sarkayan, König	שרכין
717	Zir̆-banā	ורעבני
716	Ṯāb-sār-Asur	טכשהראשר
715	Ṯab-ṡil-asri	טכצלאשרא
714	Takkil-ana-Bel	תכלאנכעל
713	Istar-duri	עשתרדורי
712	Asur-bani	אשרכני
711	Sar-emuranni.	שראמרני
710	Ninip-halik-pani	אדרהלכפני
709	Samas-bel-uṣur	שמשכעלאצר
708	Mannu-ki-Asur-lih	מנכאשרליא
707	Samas-yupaḫḫar	שמשיפחר
706	Sa-Asur-dubbu	שאשרדבא
705	Mutakkil-Asur	מתכלאשר
704	Pahar-Bel	פחרכעל

Am 12. Ab dieser letzten Archon bestieg Sanherib den Thron.

Aus der Zeit Sargons nun stammen noch ungefär 20 Privat=ocumente, die doppelte und dreifache Daten tragen, den Eponymus nd das Jahr Sargon als König von Assyrien; später als König von lssyrien und als König von Babylon. Unter diesen ganz verschieden=rtigen Documenten sind zwei, die aus verschiedenen Orten on demselben Tage datirt sind, dem 13. Marcheschwan es Mannu=ki=Assur=lih. Gewiß ein sehr merkwürdiges Zusammen=reffen, vielleicht einzig im Altertum. Aber noch merkwürdiger ist, daß diese beiden von einem Tage datirten Documente über das Jahr Sargons uneinig sind. Das im Louvre vorhandene Schriftstück rechnet das 12te, dasjenige des britischen Museum das 13. Jahr Sargons. Diese Verschiedenheit möge eine Lehre sein für die, die nach irgend einer kleinen Keilschriftnotiz sogleich die biblische Chronologie corrigiren wollen.

Es ist wahr, daß die meisten Documente, die wir controliren

a) Wahrscheinlich Adar ausgesprochen.

können, die Zählung des Londoner Documentes festhalten: unseren Zweck hat auch die Discrepanz keine Bedeutung, in als Sargons Herrschaft nicht dadurch heraufgerückt wird. haben folgende Eponymen mit der Bezeichnung der Regierungs Sargons, die meisten in mehreren Exemplaren:

Tab-sil-asri	6. Jahr König		
Ninip-halik-pani	11. " "		
Mannu-ki-Asur-lih	13. " "	1. Jahr König von Bab	
Samas-yupahhar	14. " "	2. " " "	"
Sa-Asur-dubbu	15. " "	3. " " "	"
Mutakkil-Asur	16. " "	4. " " "	"

Man sieht also, daß nach diesen Documenten das erste J Sargons in die Eponymie Ninip-malik fällt. Um das Be zu wiederholen, war der 13. Marcheschwan des 1. Jahres das Datum im ebengenannten Archonten. Dieser mußte sein Amt i Tischri begonnen haben, nicht im Nisan. Denn mit dem folg Nisan hatte Sargon den Thron bestiegen, und von diesem Z punkt erst zählt das Pariser Monument; dann fiel der 13. Marchesch Mannu-ki-Asur-lih wirklich in das 12. Jahr Sargon.

Wir haben den Beweis führen wollen, daß Sargons Herrsch erst nach der Eponymie Salmanassars begonnen. Sie fällt in Eponymie Ninip-malik, in dieselbe, in die auch der Fall Samaria zu setzen ist. Das Jahr vor jener hatte Salmanassar die Belagerung begonnen.

IV. Stelle Sargons in der Zeitrechnung.

Samaria war im 7. Jahre Hiskia's, im ersten Jahre Sargon gefallen. Der Zerstörer der israelitischen Hauptstadt regie 17 Jahre und mehrere Monate; ihm folgte sein Sohn Sanher der in seinem 4. Jahre den berühmten Feldzug gegen Ju unternahm. Die zahlreichen Documente, die sich vom Vater u vom Sohn finden, beweisen, daß an eine Mitregentschaft d Sohnes nicht zu denken ist [a]). Hieraus erhellt, daß der Kri

a) Wir besitzen Privatdocumente aus der Zeit Sanheribs in ziemli Zahl, Documente verschiedenen Inhalts, von denen vier neben dem Ep nymus, die Angaben des 6., 7., 11., 22. Jahres des Königs

nheribs gegen Juda nicht in das 14. Jahr des Hiskia fallen
n. In diesem fand allerdings die Krankheit des Königs
:t, so wie die Botschaft Merodachbaladans; nach dem Texte
ist ging die Krankheit dem assyrischen Feldzug vorher (2 Kön. 20, 6.
f. 38). Der berühmte Zug Sanheribs fällt 14 Jahre nach
n 14. Jahre Hiskia's, in das die spätere Anordnung alle
deutenden Thatsachen aus des Königs Regierung hineinzwängte.
s die folgenschwerste wurde sie den anderen vorangesetzt, daher
r sehr alte Irrtum, daß nicht nur die Krankheit Hiskia's und
s Babyloniers Botschaft, sondern auch der Feldzug Sanheribs
das 14. Jahr Hiskia's zu setzen sei.

V. Die Namen und die Abstammung Sargons.

So haben wir dem Sargon hinreichenden Raum verschafft, und
war nicht durch eine scharfsinnige Hypothese, sondern durch eine
uf Documente gegründete Herstellung der Thatsachen.

Was nun den Namen Sargons anbelangt, so ist er bis vor
urzer Zeit ein Problem gewesen. Unzählige Keilinschriften geben
einen Namen geschrieben mit dem Königszeichen und dem Verbal-
deogramme כון, welches mit den Zeichen du und gina ausgedrückt
ist. Die griechische Form *Ἀρκέανος*, so wie die hebräische Form
סרגון hatte schon längst die assyrische Form kayān כַּיָּן ahnen lassen.
Leider findet sich der Königsname nie phonetisch geschrieben; doch
kann man denselben grammatisch gar nicht anders [a]) erklären.

Dieser Name שרכין ist vom König erst nach seiner Thron-
besteigung angenommen worden. Ich glaubte früher, ihn durch
„wirklicher König" zu übersetzen, und darin eine Usurpation zu
erblicken. Doch nennt Sargon überall die früheren Könige „seine
Väter". Es heißt also nicht, König de facto, sondern König
de jure. Er brauchte seinen frühern Namen nur wenig zu ver-
ändern. Dieser war: Sar-yukin-arkū, = שַׁרְיֻכִּנְאַרְכּוּ = der König

---

gen. Leider haben wir solche nicht aus Salmanassars Zeit, nur das oben bezeichnete E. 135 aus seiner Eponymie, ohne Angabe des Jahres.

a) Die Form kavān ist nicht assyrisch; die Veränderung des י in ו ist auch sonst nachzuweisen, z. B. אחשורש für אחשירש, wie noch die Syrer haben.

hat einen Nachfolger eingesetzt [a]). Wir haben manche solche Zusammensetzungen; z. B. Nabu-yukin-aḥ, „Nebo hat einen Bruder eingesetzt", das heißt, gegeben; Ninip-yukin-nisi, „Adar (Ninip) hat die Menschen geschaffen"; auch den Namen Saosduchine, Śamul-sum-yukin, סמלשמיכן, aus dem die Armenier Sammughes gemacht haben.

Diese vollkommene sichere Etymologie des Namens, den Sargon noch in seinen ersten Regierungsjahren trug, gibt auch den Schlüssel zu mehreren dunkeln Stellen seiner Inschriften. Sargon spielt gerne auf den Namen an, durch den die Götter ihn zum voraus zur Herrschaft bestimmt. Der Name kann gar nicht anders erklärt werden, und seine Erklärung kann keinen andern Grund haben, als daß der letzte König, Asur-tanagbal, der Sardanapal des Ktesias, das Kind als Nachfolger eingesetzt. Seinen Vater nennt Sargon nie, daher war dieser nicht König; wahrscheinlich war er ein Enkel des Asur-edil-el (819—800). Auf jeden Fall war er schon sehr alt bei seiner Thronbesteigung, wie dieses aus seinem und seiner Nachkommen Familienverhältnisse hervorgeht; seines Alters wegen scheint er zum König erhoben worden zu sein.

VI. Geschichtlicher Ueberblick.

Wir fassen nun folgendermaßen die Ergebnisse zusammen.

Nach dem Tode Teglathphalasars kommt Salmanassar, seines Namens des sechste, auf den Thron. Der Vorgänger dieses Königs hatte das Joch des Chaldäers Phul und seiner Nachfolger abgeschüttelt, die seit 792 abgeschafften Eponymen eingeführt und am 13. Igar 745 den Thron bestiegen. In welcher Beziehung zu letzterem Salmanassar stand, weiß man nicht; vielleicht war er sein Sohn.

Wir kennen die übrigens kurze Wirksamkeit Salmanassars nur

---

a) Zu übersetzen, wie es die Engländer, und nach ihnen Herr Sayce thun, Sargon der Nachfolger, das heißt Sargon der Zweite, ist ungrammatisch und unrichtig. Es ist auch gar kein Sargon I. nachgewiesen, und kein König des Altertums numerirt sich. Die Form Sarkin-arku ist auch möglich (Gr. ass., 2de ed., § 224).

us der Bibel und aus dem Fragment des Menander bei Josephus [a]). Es geht hieraus hervor, daß der assyrische König Phönizien mit Krieg überzog und Tyrus belagerte [b]), weil diese die von ihnen abgefallenen Cittier wieder unterworfen hatten. Außer der Inselstadt Tyrus fiel alles dem Salmanassar zu: Sidon, Akko und Alt-Tyrus; ganz Phönizien waffnete 60 Schiffe gegen diese eine Stadt, und wurde von 12 tyrischen Schiffen besiegt. Der König schnitt alle Wasserleitungen ab, und die Tyrier begnügten sich während fünf Jahre mit Brunnenwasser; augenscheinlich bis zur Einnahme Tyrus' durch Sargon, von der das Fragment Menanders aber nicht spricht. Während dieser Zeit begann auch 724 die Belagerung Samaria's, deren Ende Salmanassar nicht mehr sehen sollte.

Der König war im Laufe des Jahres 722 gestorben; nach einem Interregnum von einigen Monaten schwang sich, wahrscheinlich durch Wahl, ein schon bejahrter Abkömmling des alten Königshauses zum Thron empor. Sarkinarku, geboren gegen 790, war nahe an 70 Jahre alt, als er sich die Krone aufsetzte. Sogleich nach seiner Thronbesteigung zog er nach dem Westen, um Samaria zu erobern [c]). Er nahm die Stadt und führte 27000

a) Arch. jud. IX, 14.

b) Was Menander im Josephus dem Salmanassar zuschreibt, findet sich nicht in den so ausführlichen Texten Sargons, die über seine ganze Regierung das größte Licht verbreiten. Nichts von derselben ist uns verborgen; Herr Sayce kennt offenbar die Inschriften Sargons nicht. Einmal ist Tyrus genannt, und zwar beiläufig. Von der Belagerung findet sich keine Spur, auch nicht von Sidon und Akko. Mit einem Worte, Menanders Erzählung bezieht sich nicht auf Sargon, und von Sargons bedeutenden Thaten in Phönizien schreibt derselbe nichts dem Salmanassar zu. Auch von Sargon mußte Menander Berichte haben; aber in diesem Fragmente schweigt er von der Einnahme Gaza's, vom Sieg bei Raphia über Sabako und von der berühmten Belagerung von Asdod. Wie erklärt Herr Sayce dieses Schweigen?

c) Nach den von mir übersetzten Texten, denen Herr Sayce folgt, hatte ich früher als die erste Waffenthat Sargons die Niederlage des Elamiten Humbanigas bei Kalu in Chaldäa angenommen. Die nicht chronologisch geordneten Texte, wie die Stierinschriften, die Tönnchen, beginnen allerdings mit diesem bedeutenden Factum; die Waffenthaten sind dort geographisch gruppirt. In dem einzigen chronologischen Texte, den

Menschen in Gefangenschaft. Nach Phönizien zurückgekehrt, eroberte er 720 Hamath und Nordsyrien, 719 das von Salmanassar nur abgeschnittene Tyrus und schlug den Aethiopen Sabako bei Raphia auf's Haupt. Die folgenden Jahre beschäftigten den König, der unterdessen den Namen Sarkayan angenommen, in den Nordländern und im Osten; er empfing die Tribute von Aegypten und Arabien, doch erst 711 zog er wieder nach Phönizien, wohin ihn das rebellische Asdod gerufen. Er belagerte die Stadt, nahm sie nach einer längeren Belagerung und eilte darauf nach Assyrien zurück, um dem drohenden Merodachbaladan von Babylon entgegenzutreten. Erst gegen Anfang 709 zog er in die heilige Stadt ein, aus der der König entflohen war, und das ganze Jahr verging mit der Bekriegung des Babyloniers in Chaldäa. Von nun an scheint Sargon selbst nicht mehr ausgezogen zu sein; seine Feldherren unterwarfen Elam, setzten nach Cypern über und schlichteten Thronstreitigkeiten in dem medischen Ellip. Nach fünf Jahren fielen die Babylonier von neuem ab, wahrscheinlich kurze Zeit vor dem Tode Sargons, der über achtzig Jahr alt durch Mörderhand fiel, um seinem Sohne Sanherib den Thron und seine weitausschauenden Pläne zu hinterlassen.

Die Zeit seiner Zurückgezogenheit vom Kampfe hatte er der Erbauung einer neuen Königsstadt gewidmet, die Ninive ersetzen sollte und nordöstlich von der alten Hauptstadt am Fuße der Berge sich mit einem prachtvollen Palast erhob. Doch nicht lange sollte die neue Residenz, Dur-Sarkayan genannt, den Tod des Gründers überleben; der Sohn baute den ehrwürdigen Herrscherpalast in Ninive wieder auf. Es sahen Xenophon und seine Be-

---

Annalen, die ich zum ersten Male nach den Fragmenten geordnet habe (Les inscriptions de Dour-Sarkayan), geht offenbar die Einnahme Samaria's dem Feldzuge in Chaldäa vorher. Sargon warf sich in Harran zum Herrscher auf, also nicht weit von Syrien; er eroberte sogleich Samaria, unterwarf dann bei seiner Rückkehr den Stamm der Tuhmun, schlug Humbanigas bei Kalu. Letzterer hatte den eben zur Herrschaft gekommenen Merodachbaladan beschützt; deshalb führte Sargon eine Zahl Chaldäer nach Syrien. Hier schließt das erste Jahr Sargons. S. Botta, pl. 70, l. 9.

gleiter die neue Königsstadt nur noch als die Ruinen Mespila's, und heute erinnert der neupersische Name der Bärenstadt Khorsabad[a]) nicht mehr an den Namen Sargons.

So trennt sich die mächtige Gestalt des kriegerischen, gerechten und greisen Sargon scharf ab von der des durch das Geschick minder begünstigten Salmanassars VI., dem es nicht gegeben sein sollte, durch sein Geschlecht die lange Reihe der Könige Assyriens zu beschließen.

Nachschrift.

Es wird vielleicht dem Leser eine Aufklärung über die Schreibung der in den assyrischen Inschriften vorkommenden assyrischen Namen erwünscht sein, die ich folgen lasse, da sie ja nicht direct in dem Artikel Platz finden kann. Die assyrischen Mannesnamen sind selten mit phonetischen Silbenzeichen ausgedruckt, sondern der Kürze wegen, namentlich in den Eponymentafeln, mit den die Nationen zusammensetzenden Begriffselementen geschrieben. Um dieses an einem hebräischen Beispiel zu erläutern, denke man sich einen Namen zusammengesetzt aus stärken, stark und Gott. Um aber nicht ganz verschieden lautende Namen zu bilden, muß man wissen, ob man חוק, אמץ, עז und יהו, אל, שדי zu wählen hat; ist dieses nicht sicher, so könnte man ja zwischen Amasia, Ezechiel, Uzia schwanken. Im Assyrischen sind viele der zusammengesetzten Eigennamen, mehr noch als im Hebräischen, ausgeprägte Phrasen, die einen einfachen Sinn haben müssen; hat man diesen nicht gefunden, so hat man auch den Namen nicht verstanden, und kann ihn füglich nicht lesen. Es gilt dieses natürlich nur von ideographisch geschriebenen Eigennamen, wo, wie gesagt, das Verständnis der Lesung vorausgehen muß.

Die assyrischen Eigennamen sind nicht wie die hebräischen zu einem Worte verschmolzen, sondern jedes Element behält in der Phrase seinen grammatischen Werth; die Form wird streng bei-

a) Die Araber kannten noch die Stadt Sar'ūn s. Jaqut s. v.

behalten, wie dieses alle phonetischen Umschreibungen zeigen. Umgekehrt, nur grammatisch gelesene Eigennamen sind durch später aufgefundene phonetische Schreibungen bestätigt worden. Complicirt wird zuweilen, doch selten, die Sache noch dadurch, daß ein Zeichen zwei oder mehrere Begriffswerthe haben kann; so z. B. das Verbum נצר beschützen und אח Bruder. Hier muß der Sinn entscheiden, wenn nicht ein phonetisches Complement uns zu Hülfe kommt; man wird z. B. nicht Baltasu-aḫ, Bel-kaś-bel-aḫ lesen, wenn man etwas von assyrischer Epigraphik versteht, sondern Balṭas-uṣur „beschütze sein Leben", בלטשאצר, Bel-kaś-bel-u_ur, בעלאצר [סלמנ?], nicht Nabu-aḫ, sondern Nabu-naṣir, נבונצר, Nabonassar, welcher Name auch phonetisch vorkommt. Dagegen wird man Asur-aḫ-idin „Assur, gib einen Bruder" אשראחארן lesen, und nicht Asur-ṇasir-idin, was keinen Sinn gäbe. Steht in den dreielementlichen Namen das Verbum vor dem Object, so ist es gewöhnlich das Particip; steht es zuletzt, so kann es ja nach allgemein semitischer Regel nicht das Particip sein, sondern gewöhnlich ist es der Imperativ, in besonderen angedeuteten Fällen der Aorist. Auch muß auf die Femininalform Rücksicht genommen werden. Es kann somit vorkommen, daß je nach den Umständen ein Verbalideogramm verschiedene Werthe hat; z. B. סלם kann sein: śilim Opfer, śulum, Heil, śallimanni, muśallim, endlich mit den nöthigen Gottes- und Complementszeichen śalman.

Bei dem Complemente wird gewöhnlich, stehen sie nach, der letzte Wurzelbuchstabe wiederholt, z. B. נצר ir: naṣir נצר ur: uṣur, סלם mu: śulmu; סלם anni kann nur śallimanni sein, so mu סלם nur muśallim.

Nach diesen Elementen und thatsächlich nachweisbaren Principien, die jedem, der eine deutsche gelehrte Bildung hat, einleuchten, sind meine Eponymenlisten umschrieben. Man vergleiche nun diese streng nach den Inschriften und der Grammatik gebildete mit denen von Herrn Smith oder Herrn Sayce veröffentlichten. Sie glauben das wenig beneidenswerthe Privilegium zu haben, regelmäßig אשר und נצר, הדר und עטר, זנן und זין, בלט und פלט עזב und צפה, חמה und תמיר zu verwechseln, צרק mit einem t, מלך mit einem q zu schreiben, sich an keine Regel zu kehren und

philologische Monstra zu Tage zu fördern. Von dem Stamme אשר existiren in den Namen Teglathphalasars, Salmanassars und Assarhaddons drei verschiedene Ableitungen, die die Bibel alle drei Mal correct mit אסר wiedergiebt. In dem ersten Falle, T.'s Namen, ist es asar, die Himmelsphäre, in dem S.'s das Particip asir, in A.'s der Gottesname Asur. Dieses sind keine Conjecturen von mir. Herr Smith schreibt Tukulti-pal-zara; warum tukulti und nicht tuklat, warum pal und nicht habal, warum zara, das nirgends und durch rein gar nichts begründet ist? Warum Sallim-manu und nicht Šalman, warum uzur von נצר und nicht asir? Der Grund davon scheint bei Herrn Smith einzig der zu sein, daß er etwas anders aufstellen will, als das, was andere als recht erwiesen. Ich bin gewohnt anders zu verfahren: Das Verbalmonogramm, welches ich als tursanni gelesen, von חרץ, einer phonetisch erwiesenen Form, giebt Herr Smith emuranni wieder. Diese Form ist grammatisch richtig, daraus durfte ich schließen, daß Herr Smith sie unmöglich philologisch construirt haben kann, sondern sie phonetisch ausgedrückt gefunden haben muß. Ich mußte also von meiner ersten Lesung abgehen und neben dem Werth חרץ auch den אמר statuiren; jetzt habe ich auch dieses letztere anderweitig bestätigt gefunden.

Die neue Wissenschaft der Keilinschriften ist für die Anfänge Hincks und Rawlinson sehr verpflichtet; letzterem namentlich für manche reale Erklärungen und Entdeckungen auf dem Gebiete der Geschichte. Aber keiner von beiden hat jemals auch nur die kleinste assyrische Inschrift interpretirt. Seit zwanzig Jahren, seit der Veröffentlichung der Inschrift von Bisitun im Jahre 1851, kennt man Rawlinsons Wirksamkeit nur durch Anzeigen im Athenäum und anderen Zeitschriften, die bei manchem jetzt Veralteten auch manche historische Entdeckung dem Publicum kundgegeben haben. Das 1851 veröffentlichte Fragment läßt ungemein bedauern, daß die philologische Erklärung der Inschrift von Bisutun nicht fortgesetzt worden, und daß die Begründung der Lesung der Zeichen nur einen und einen halben Buchstaben umfaßte. Hincks hat einzelne grammatische Regeln gefunden, indessen doch durch zu große Künstelei und zu bedeutend von dem semitischen Charakter abweichende

Hypothesen seinem großen Scharfsinn geschadet. Wer ihm nachspricht, das Assyrische sei das Sanskrit der semitischen Sprachen, muß entweder das Sanskrit oder die semitischen Sprachen nicht kennen, und die Formenarmut des Assyrischen für etwas Primitives ansehen. Was außer diesen beiden Meistern andere englische Gelehrte geleistet haben, beschränkt sich auf Auffindung phonetisch geschriebener Eigennamen.

Es ist sehr leicht, im Athenäum oder in der Lepsius'schen Zeitschrift englische Uebersetzungen oder englische Auszüge zu geben, die nur Eigennamen enthalten und die sich nur in bekannter Weise um wenig bedeutende Namen drehen. Bei dem englischen Auszuge werden natürlich alle schweren Stellen, die häufig den ganzen Sinn bestimmen, unterdrückt. Etwas ganz Anderes ist es, einen Keilschrifttext zu geben, jedes Zeichen, jedes Wort erklären zu müssen und sich in der Nothwendigkeit zu sehen, den sehr häufig vorkommenden, äußerst schwierigen Stellen nicht ausweichen zu können. Man muß dann sich und anderen Rechenschaft über das geben, was bis dahin angenommen; und das ist zuweilen sehr fatal, weil man sich Täuschungen hingegeben, die man auf dem Papier schwarz auf weiß zu begründen ganz außer Stande ist. Dieser Controle des Lesers und meiner selbst habe ich mich stets unterworfen und ganze Bücher von Texten in dieser Weise erklärt. Ich habe auch die Grammatik der assyrischen Sprache festgestellt und gerade hierdurch die Arbeiten jenseits des Meeres gefördert. Um so sonderbarer ist es, wenn Herr Sayce in Betreff einer von mir längst verworfenen Lesung von „Träumen" spricht und sich noch einen anderen in seinem Munde völlig ungeeigneten Ausdruck erlaubt [a]). Dieses ist um so mehr zu rügen, als es sehr leicht nachzuweisen sein dürfte, daß Herr Sayce seine Kenntnisse über Sargon nicht so ganz aus den Originalen, sondern fast lediglich aus meinen Arbeiten und meinen Uebersetzungen geschöpft hat.

---

a) Studien und Kritiken 1871, Hft. 2, S. 321.

3.

Ueber die Ernährung der Israeliten in der Wüste.

Von
Stadtpfarrer J. G. Vaihinger.

Die Zahl der streitbaren Mannschaft, welche mit Mose und Ahron aus Aegypten gezogen ist, wird 2 Mos. 12, 34 in runder Summe, aber sicher auf Grund von schon damals geführten Stammlisten auf 600,000 Mann zu Fuß berechnet, — denn Reiterei hatte Israel nicht, im bewußten und gewollten Gegensatz zur ägyptischen Kriegsführung — ohne die Kinder und natürlich auch die Weiber und Greise, kurz alles unkriegerische Volk. Am ersten Tag des anderen Monats im zweiten Jahr nach dem Auszug aus Aegypten, an dessen 20sten der Aufbruch vom Sinai geschah (4 Mos. 10, 11), wurde eine neue genaue Zählung der waffenfähigen Männer von 20 Jahren und drüber vorgenommen (4 Mos. 1, 2. 3), welche mit Ausschluß der Leviten die Zahl 603,550 ergab (2 Mos. 38, 36. 4 Mos. 1, 46. 47; vgl. 2, 32, wo dieselbe Zahl wiederholt wird). Im 40. Jahre aber, als das Volk das Amoriterland zwischen Moab und Ammon eingenommen hatte, wurde, während die Lade mit Stiftshütte und Priesterschaft im Gefilde der Moabiter (4 Mos. 22, 1), als dem damaligen Mittelort der Gemeinde, sich befand (4 Mos. 26, 2 ff.), eine wiederholte Zählung vorgenommen, welche die Summe von 601,730 waffenfähigen Männern ergab (4 Mos. 26, 51). Da Israels Frauen sehr fruchtbar waren, so daß sich das Volk in Aegypten fortwährend mehrte (2 Mos. 1, 7. 9. 12); so ist diese Abnahme von 1820 Männern auffallend und weist hin einestheils auf große Entbehrung in der Wüste, welche die Fruchtbarkeit beschränkte und das Sterben der Kinder mehrte, anderntheils vorzüglich aber auf Abnahme der Bevölkerung durch schwere und nicht selten unglückliche Kriege, worüber sich der Deuteronomiker deutlich genug ausspricht, wenn er Kap. 2, 15 diese Abnahme als Wirkung des göttlichen Fluches (4 Mos. 14, 32. 33) und V. 16 als Erfolg von langen und schweren Kriegen bezeichnet, die unter

vielfachen Kämpfen und Niederlagen endlich den Sieg über das transjordanische Gebiet im 40. Jahr als vollendet herbeiführten.

Daß die Angaben genau geschichtlich sind, dafür bürgt die Sorgfalt des Elohisten, welcher in allen Zahlangaben als höchst verläßlich sich erweist, wo nicht etwa wie 4 Mos. 20, 1. 33, 38 eine Textverderbnis eingerissen ist. Sind aber diese Zahlen richtig, so kann die gesamte Volksmenge der Israeliten, welche aus Aegypten zog und durch die Wüste wanderte, nicht unter zwei Millionen angenommen werden. Und rechnet man das viele fremde Volk dazu, welches sich an sie angeschlossen hatte und nicht mitgezählt war (2 Mos. 12, 37. 38. 4 Mos. 11, 4; vgl. 5 Mos. 29, 11), so dürfte ohne Anstand noch eine halbe Million mehr angenommen werden, welche die 40 Jahre hindurch ernährt werden mußten. Denn diese 40 Jahre stehen nicht nur durch 2 Mos. 16, 35. 4 Mos. 14, 33. 34 geschichtlich fest, sondern sind auch in die Erinnerung des Volkes so tief und übereinstimmend eingegraben (5 Mos. 2, 7. 14; 29, 5. Am. 2, 10; 5, 25. Ps. 95, 10. 11), daß keine, noch so zweifelsüchtige Kritik mit irgend welchem annehmbaren Grunde daran rütteln kann. Hiezu kommt noch die Ernährung des sehr bedeutenden Viehstandes, welchen Israel aus Aegypten, wo es sich diesem Erwerbszweig vorzugsweise widmete (1 Mos. 47, 2. 3. 6. 2 Mos. 9, 4. 6), mitnahm (2 Mos. 10, 24. 26. 12, 38. 4 Mos. 11, 22) und in der Wüste noch am Ende der 40 Jahre vermehrt hatte (4 Mos. 32, 1. 5 Mos. 3, 19). Ohne allen Grund und dem ausdrücklichen Zeugnis zuwider sagt demnach Knobel zu 4 Mos. 33 S. 187 ganz irrig: „Die Israeliten ließen wahrscheinlich ihr Vieh in Aegypten zurück. Der Elohist erwähnt dies auch bis zum Sinai niemals, wohl aber eine Klage des Volkes über Mangel an Fleisch in der Wüste Sin (2 Mos. 16, 2. 12). Erst bei dem einjährigen Aufenthalte am Sinai scheinen sie von den Beduinen Vieh erworben zu haben, welches sie später durch die Besiegung der Midianiter ansehnlich vermehrten (4 Mos. 31, 9. 32).“

Wenn nun, wie Ewald (Geschichte Israels II, 200) sagt, alle neueren Reisenden vom bonapartistischen Feldzuge an bis auf Rüppel de la Borde und Robinson, zum Theil nach ganz genauen Zählungen melden, daß die ganze Halbinsel des Sinai gegenwärtig

nicht viel über 6000 Einwohner habe und nach ihrem unfruchtbaren Boden nicht viel mehr fassen könne; so entsteht mit Recht die Frage, wie damals mindestens 2 Millionen Israeliten ohne das mitgezogene „Pöbelvolk" dort und noch dazu so viele Jahre lang sich haben aufhalten können, während noch außer ihnen im Süden Midianiter, im Norden Amalekiter zerstreut wohnten und in keiner geringen Anzahl seßhaft waren oder zelteten?

Wir dürfen getrost annehmen, daß diese Halbinsel in jener Zeit ungleich fruchtbarer war als gegenwärtig. Man weiß und hat an den sinaitischen Inschriften Spuren genug, daß in früherer Zeit ein bedeutender Völkerverkehr durch die Halbinsel ging. Man weiß auch und kann es geschichtlich nachweisen, daß die Beduinen den einst reichen Holzstand daselbst durch fortwährende Entwaldung und rohe Zerstörung der Wälder, durch Verkauf des Holzes nach Aegypten vernichteten, weil sie für den Nachwuchs auch nicht das Geringste thaten. Wie sehr eine ähnliche Verwilderung in Folge wüsten Vandalismus den Ländern von Kleinasien, Syrien und Palästina, welche im Altertum so sehr volkreich waren, geschadet hat, ist bekannt, und ebenso daß viele Menschenalter neuer Cultur und Civilisation dazu gehören, um diesen Schaden wieder gut zu machen. Man darf also nicht bloß das Zehnfache, man darf vielleicht das Hundertfache annehmen, was diese Halbinsel an Menschen und Vieh mehr als jetzt ernähren konnte, als sie noch ihren bedeutenden Waldstand hatte, den nach den Spuren der Inschriften die Aegypter zur Betreibung von Bergwerken in alter Zeit verwendeten. Daher läßt sich aus der jetzigen Einwohnerzahl eines von Menschenhand ganz vernachläßigten und noch dazu muthwillig entwaldeten Landes nicht mit Sicherheit auf seinen früheren Zustand schließen, und jene Halbinsel ist, wie Ewald (Geschichte Israels II, 201) richtig hervorhebt, nicht das einzige Land, aus dessen jetzt ganz geringer Bevölkerung man seine ehemalige Menschenmenge nie vermuthen könnte. Die verschiedensten Ursachen, Trägheit und Roheit der Menschen, Versandung durch Wüstenwinde, rücksichtslose Zerstörung der Wälder ohne Wiederanpflanzung, dadurch herbeigeführte Veränderung der Wärme des Bodens u. s. w. können zur allmählichen Verödung eines Landes beitragen; und diese nebst anderen Ursachen

haben sicher auch dort gewirkt. Obwol diese Halbinsel kaum erst in ihren äußeren Umrissen untersucht ist: so viel sieht man bereits jetzt, daß dieses Land keineswegs eine einzige große Sandebene ist, sondern noch außer dem Sinai eine Menge von Höhen und Bergen hat. Unter der ganzen großen und furchtbaren Wüste, welche (5 Mos. 1, 19) Israel durchzog, ist nicht die ganze Halbinsel, sondern nur die Wüste Paran, jetzt El-Tih, nach dem Zusammenhang gemeint, welche von Sinai bis Kadesch reichte; von der ganzen Wüste, welche auch die Oeden von Edom, Moab und Ammon mit umfaßte, wird (5 Mos. 2, 7) nur der Ausdruck „große Wüste“ gebraucht. Ein Theil von Paran, d. h. Eltih, war ohne Zweifel schon damals sehr versandet; und es ist als in den Text hineingelegt zu betrachten, wenn Kaulen im Katholiken 1867, S. 200 die Wüste eher der Ausdehnung als der Unfruchtbarkeit wegen groß und furchtbar genannt sein läßt, als ob das Große an und für sich furchterregend sei. Derselbe Gelehrte redet in rein apologetischem Interesse ebensowenig überzeugend, wenn er in Betreff von 5 Mos. 8, 4; 29, 5 die Sache so wendet: „Während 40 Jahren brauchten die Israeliten keine abgetragenen Kleider und keine zerrissenen Schuhe zu tragen, weil Gott durch die Erhaltung ihrer Heerden sie fortwährend in den Stand setzte, sich alles, was sie zur Kleidung bedurften, von neuem zu verschaffen.“ Dies ist nun freilich wahr, denn die Israeliten trieben während dieser Zeit mit den benachbarten Völkern Handel (5 Mos. 2, 7), hatten große Heerden (Kap. 3, 19. 4 Mos. 32, 1) und waren der Weberei kundig, (2 Mos. 35, 25); aber der Redner will doch zugleich an eine außerordentliche Fürsorge und Beihülfe erinnern, die wir stets noch in der Ernährung und Bekleidung armer Familien bei sparsamem Verdienste annehmen müssen, wovon Hiller singt: „Wenn wir von Tag zu Tagen, was da ist, überschlagen und rechnen dann die Menge, so sind wir im Gedränge. Doch wenn wir mit Vertrauen auf Gottes Hände schauen, so nähret allerwegen uns ein geheimer Segen.“

Einen solchen müssen wir bei Israel annehmen, auch wenn wir die Fruchtbarkeit des Landes zur damaligen Zeit um das Hundertfache steigern. Es wäre dann immerhin nur für 600,000 Menschen, nicht aber für 2—3 Millionen Ertragfähigkeit vorhanden

gewesen, um so mehr als nicht anzunehmen ist, daß das Volk schon in der Wüste regelmäßigen Ackerbau getrieben habe, wovon nichts erwähnt wird, und bei 3 Mos. 23, 10 ausdrücklich beigesetzt ist: „wenn ihr in's Land kommt, das ich euch geben werde, daß ihr es erntet", was jeden Ackerbau bis auf eine Kleinigkeit zu Opferbedürfnissen (S. 722) während der 40 Wüstenjahre ausschließt. Auch wenn man noch hinzunimmt, daß die Gemeine nach ihren 12 Stämmen meist nicht nahe beim Mittelort, wo das Zelt war, sondern oft sehr weit davon weidete; so ist doch immerhin durch rein natürliche Mittel diese Ernährung eines so großen Volkes während so langer Zeit nicht zu erklären. Es muß daher noch etwas hinzugekommen sein, was zum Lebensunterhalt beitrug. Und dies ist das Manna. Ueber dieses findet sich aber bei Ewald (Geschichte Israels) — außer der kurzen Bemerkung Bd. II, S. 174 (1. Ausg.), die Erzählung davon rühre vom 4. Erzähler her, d. h. vom Jehovisten — auch gar nichts, obwol selbst dann ein Eingehen darauf zu erwarten war, wenn er sich blos verneinend dazu verhalten wollte. Aber einmal stammt, wie ich im Artikel „Pentateuch" (Encyklop. XI, 336. 348 Nr. 65) nachgewiesen habe, diese Erzählung vom Manna ihrer Grundlage nach vom Elohisten und ist vom Jehovisten nur erweitert. Sodann läßt sich zwar nicht verkennen, daß in die Nachrichten dieses späteren Erzählers Sagenhaftes mit eingedrungen ist; aber die Darstellung desselben als aller Objectivität entbehrend mit Knobel, der offen, und mit Ewald, der verdeckt zu Werke geht, zu verdächtigen, geht über alles Maß besonnener und geschichtsmäßiger Kritik. Daß Manna in der Halbinsel und Wüste Sinai bis heute vorkommt, ist Thatsache. Auf der Ostseite der Halbinsel ist die Gummi-Akazie, auf der Westseite die niedrige Tamariske vorherrschend, aus welcher das Manna schwitzt. Aber wenn wir hier eine tausendfache Vermehrung in jener Zeit voraussetzen, was bei größerer Vegetation möglich war; so ist damit die Ernährung eines so großen Volkes mit solchem Mittel im mindesten noch nicht erklärt. Außerdem war das Manna der Bibel kräftig von Geschmack, das heutige besitzt nur eine fade Süßigkeit; das biblische Manna ließ sich im Mörser zerreiben, das jetzige ist kaum wie weiches Wachs; das biblische Manna nährte, das heutige führt ab. Wenn nun

das indes aufgefundene nur aus den Stauden, die zerstreut umher stehen, ausschwitzt, das biblische Manna aber über den ganzen Erdboden gebreitet lag, folglich aus den Wolken, aus dem Aether kam; so ist unmöglich zu verkennen, daß Gott damals ein Außerordentliches in der Natur schuf, um dieses von ihm erwählte Volk seiner großen und wichtigen Bestimmung entgegenzuführen. Statt des armseligen Tamariskenharzes, das wohl nur seiner geringen Aehnlichkeit wegen den gleichen Namen bekommen hat, gab Gott dem hungernden Volke eine ganz andere herrliche Speise, die jedoch durch äußerliche Aehnlichkeit mit dem dort vorhandenen Manna bei gänzlicher innerer Verschiedenheit davon dem Glauben wie dem Unglauben damals (4 Mos. 21, 5) und jetzt Raum läßt, entweder das Wunder anzuerkennen und seinen Geber zu preisen, oder es wegzuleugnen und in ein Labyrinth von Widersprüchen zu gerathen. Geschichtlich treibt alles dazu hin, wie in dem Uebergang durch das Schilfmeer so auch in der Spendung und Erhaltung des Manna eine wunderbare Veranstaltung Gottes zu sehen, wenn auch beide Wunderereignisse sich an das natürliche Entwickeln anschließen, denn das Wunder ist ein schöpferisches Thun und Walten des lebendig der Welt und der Gläubigen sich annehmenden Gottes, welches sich an Naturkräfte, die schon vorhanden sind, als Potenzirung nicht nur, sondern auch als Erweiterung und Neubildung anlehnt.

Daß übrigens die Israeliten auch noch andere Nahrungsmittel in der Wüste hatten und genossen, ergibt sich unzweifelhaft aus 3 Mos. 8, 2. 26. 31 f.; 9, 4; 10, 12; 24, 5 ff. 4 Mos. 7, 13 ff. 5 Mos. 2, 6. Jos. 1, 11. Ueber das Manna vergl. den Artikel in Herzogs Encyklop. VIII, 794 f.

4.

Noch einmal Juan Valdés.

Von

D. W. Möller.

Im Jahrgang 1866 (Heft II, S. 308 ff.) sind einige Mittheilungen gemacht worden über des Spaniers Juan de Valdés Con-

siderationen, ein Werk der reformatorischen Zeit, das, im spanischen Urtext verloren, von Ed. Böhmer in der alten italienischen Uebertragung von 1550 zugleich mit einer eingehenden biographischen Untersuchung (cenni biografici) über die Zwillingsbrüder Valdés veröffentlicht worden ist. Dieses Werk, das zu den classischen Erzeugnissen der Reformation auf romanischem Boden gehört, ist nun durch die deutsche Uebersetzung eines ungenannten Freundes des Herausgebers einem größeren Leserkreise zugänglich gemacht: „Juan de Valdés. Hundertundzehn göttliche Betrachtungen. Aus dem Italienischen. Mit einem Anhang über die Zwillingsbrüder Juan und Alfonso de Valdés von Eduard Böhmer. Halle a. S., Verlag von G. Schwabe, 1870.“ Der Anhang enthält den überarbeiteten und beträchtlich vermehrten Artikel aus der Herzog'schen Realencyclopädie. Die sorgfältige Uebersetzung gibt unserm Gefühl nach den Eindruck des italienischen Textes sehr gut wieder. Es liegt auf diesen schlichten, durchaus nicht schwunghaften Betrachtungen doch ein ganz eigentümlicher Reiz, eine zarte geistliche Weihe. Die nüchternen, oft methodisch verständigen Reflexionen erscheinen als der einfältige durchsichtige Ausdruck einer lautern gefaßten Seele voll keuscher Haltung und doch voll kindlicher Glaubensgewißheit und Glaubenskühnheit. Welcher große Unterschied dieses Wassers zu Siloah, welches stille gehet, von Luthers gemüthvoller und erschütternder Plerophorie, seinem populären, packenden Wesen, und doch welche Verwandtschaft und geistliche Ebenbürtigkeit in den tiefsten und fruchtbarsten Gedanken, welche die Reformation bewegen! Den vereinigten Bemühungen Böhmers und Anderer, namentlich des verdienten Herausgebers der „Reformistas antiguos Españoles“ Don Luis de Usóz i Rio und des Engländers Benjamin Wiffen verdanken wir es, daß das ganz verblaßte, ja beinahe verlorene Bild des edlen spanischen Zeugen Christi nun wieder in deutlicher und lebendiger Gestalt vor uns steht. Seit der Herausgabe der obigen deutschen Uebersetzung ist es Böhmer auch noch gelungen, 5 kleine geistliche Tractate des Juan Valdés zu entdecken, welche er nach dem römischen Drucke von 1545 veröffentlicht hat unter dem Titel: „Sul Principio della doctrina Cristiana.

Cinque trattatelli evangelici di Giovanni Valdesso, ristampati dall' edizione Romana de 1545. Halle sulla Sala, Georg Schwabe, 1870.“ Und zugleich deutsch von derselben Hand wie die Considerationen: „Juan de Valdés. Ueber die christlichen Grundlehren. Fünf evangelische Tractate, gedruckt zu Rom 1545, jetzt zuerst in's Deutsche übersetzt. Halle, ebendas. 1870.“ Der Gesamttitel rührt vom Herausgeber her, der römische Druck hat als Titel den des ersten Tractates, dem die anderen vier angehängt sind, nämlich: „Modo che si dee tenere nel' insegnare et praedicare il principio della religione Cristiana.“ Diese Schrift, welche bereits auf dem ersten römischen Index steht, wird von Vergerio bestimmt Juan Valdés zugeschrieben, wie sie denn auch den Verfasser der Considerationen beinahe in jedem Satze wieder erkennen läßt. Die drei folgenden handeln von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Es ist das evangelische Losungswort, welches hier gegen den Versuch, den guten Werken eine Mitwirkung zur Erlangung der Rechtfertigung zuzuschreiben, und gegen den Vorwurf, als mache diese Lehre laue und träge Christen, sehr entschieden verteidigt und mit der Schriftlehre von der Vergeltung nach eines jeglichen Werken ebenso in Einklang gesetzt wird, wie in den Considerationen. „Die Lehre des heiligen Paulus ist heutigen Tages, Gott sei Dank, so in's Licht gesetzt, daß Alle, die jene Briefe gelesen — wenn sie nicht von der Leidenschaft oder vom Teufel mit Blindheit geschlagen sind —, deutlich sehen, daß, diesem gottseligen Theologen zufolge, der Glaube durch sich selbst rechtfertigt, ohne jegliche Hülfe der Werke“ (S. 49). Besonders anziehend und zugleich besonders charakteristisch für den reformatorischen Geist ist der letzte Tractat: „Ob es dem Christen geziemt, daran zu zweifeln, daß er in der Gnade Gottes ist, und ob er den Tag des Gerichts zu fürchten hat; und ob es gut ist, jener Gnade gewiß zu sein und diesen Tag zu lieben“, — Fragen, von denen natürlich die letzteren bejaht werden. Wenn sonst diese Tractate wie die Considerationen sich ganz auf dem Gebiete des persönlichen evangelischen Glaubenslebens und der daraus sich ergebenden praktischen Aufgaben der persönlichen Heiligung bewegen, so gibt doch der erste derselben an

einer Stelle auch ein Bild von den christlichen Wünschen, welche der Verfasser für eine neue Gestaltung der Kirche hegt. Er sagt hier (S. 23 der deutschen Uebersetzung), nachdem er die einfachen Grundlinien evangelischer Lehre gezogen: „Und damit diese Lehre von größerer Wirksamkeit sei, würde ich bestimmen, daß aus der christlichen Kirche ausgeschlossen und entfernt würden — nachdem sie, dem Gebote Christi gemäß, ein-, zwei- und dreimal ermahnt worden — die Geizigen, die Ehrsüchtigen, die Lästerer, die Fresser und die Schwelger, und die in Feindschaft leben und Parteilichkeit, in Eitelkeiten und die sich schändlichem Gewinn, unerlaubtem Spiel hingeben, und gleicherweise diejenigen, welche eitlen Ceremonien fröhnen und abergläubische Bräuche beobachten — — —. Denn ich bin der Meinung, daß diese der christlichen Kirche, indem sie dieselbe durch ihren Aberglauben in schlechten Ruf bringen, nicht weniger schädlich sind, als die anderen dem christlichen Leben schaden, indem sie es durch ihre weltlichen und lasterhaften Sitten in üblen Ruf bringen. Und wenn dies ausgeführt würde, so bin ich gewiß, daß wir zu unserer Zeit eine Kirche sehen würden, die derjenigen zur Zeit der Apostel sehr ähnlich sein würde, und in welcher wir so zu sagen ein Abbild des ewigen Lebens erblicken würden. Dann wenigstens würden die wahren Christen, wenn es erlaubt wäre, christlich zu leben, sich nicht verbergen wie sie thun, einerseits aus Furcht vor den Abergläubischen, damit diese nicht das mit ihnen thun, was sie mit Christus thaten, und andererseits aus Furcht vor den Lasterhaften, damit diese sie nicht auslachen möchten; und wenn sie sich nicht verborgen hielten, so würde es wahrhaft erhebend sein, zu sehen, in welcher Weise sie, nachdem sie durch Annahme dieser göttlichen Gnade ihre Natur geändert haben, und ihre gemeinen, niedrigen und gewöhnlichen Seelen, die sie als Kinder Adams hatten, abgethan, und die edlen, herrlichen und tapfern Seelen wiedererlangt haben, wie ihnen als Kindern Gottes geziemt, — gerecht leben weil sie gerecht sind, heilig leben weil sie heilig sind, und wie Kinder Gottes leben weil sie Kinder Gottes sind. Durch welche Kindschaft sie sich zu einer viel größeren Vollkommenheit des Lebenswandels und der Sitten und Werke durch Liebe verpflichtet fühlen, als alles geschriebene Gesetz nebst dem angebornen

Gesetz sie verpflichten könnte ꝛc." Aber die von der inneren Gemeinschaft der Kirche Ausgeschiedenen sollen darum, führt der Verfasser weiter aus, nicht von aller Verbindung mit ihr gelöst sein, damit sie nicht, indem sie sich von Christus fern fühlen, verzweifeln. Es soll ihnen vorgehalten werden, wie dieses Reich Gottes, diese christliche Kirche, in der man christlich lebt, sehr ähnlich einem gar schönen und kostbaren Palaste sei, der auf einem öffentlichen Platze steht. Manche finden wohl Vergnügen daran, den Palast von Außen anzusehen, haben aber nicht den Muth hineinzutreten, um nicht die Unterhaltung auf dem Platze einzubüßen; andere kommen nur bis zum Eingang, um wenigstens noch die Aussicht auf den Platz festzuhalten ꝛc. Denen sind die gleichzustellen, welche wol Freude daran haben, den göttlichen Palast des christlichen Lebens von außen anzusehen, die aber nicht den Muth haben, in denselben einzugehen, weil sie sich nicht der Freuden der Welt berauben wollen, und die, welche wohl eintreten, aber nicht völlig, um sich nicht ihrer Gefühle und Neigungen zu entäußern. Sie sollen nicht verzweifeln, da Gott Macht hat, zu bewirken, daß sie auch noch eintreten. So soll unter denen, die Glauben haben, wenngleich er menschlich (nur angelernt im Gegensatz zu dem durch den heiligen Geist bewirkten) ist, keiner sich für einen Fremdling in der christlichen Kirche halten, so er sich nur am Anblick des christlichen Lebens freut und Streben hat ꝛc. — Schließlich sei noch erwähnt die von Böhmer ebenfalls mit überzeugenden Gründen Valdés zugeschriebene Unterweisung christlicher Jugend, welche dem Vergerio ihre Verbreitung verdankt, und welcher auch der Herausgeber, Fr. Koldewey, in der zweiten (Titel-)Ausgabe den Namen desselben vorgesetzt hat: „Lac Spirituale. Johannis de Valdés institutio puerorum Christiana edidit Fridericus Koldewey. Accedit epistola Eduardi Boehmer in editorem data de libri scriptore. Editio altera. Halis, sumpt. G. A. Barthel. 1871."

Recensionen.

1.

Leben Schleiermachers von Wilhelm Dilthey. Erster Band. Berlin bei Georg Reimer. 1870. XIV u. 688 SS.

Am 21. November 1868 feierte man den hundertjährigen Geburtstag Friedrich Schleiermachers. Es geschah dies im protestantischen Deutschland, wenigstens an den Centralstellen des geistigen Verkehrs, in den größeren oder kleineren Metropolen unserer nationalen Bildung, unter so lebhafter Betheiligung der zur Theilnahme Befähigten, daß man den Eindruck empfangen mußte: hier handelt es sich wieder einmal um einen unserer geistigen Heroen. Denn wir sind nicht gewohnt, jedem einigermaßen hervorragenden Fachmann, mag er auch in seinem besonderen Gebiet Tüchtiges geleistet haben, eine vaterländische Säcularfeier zu widmen. Nur diejenigen zeichnen wir durch „Panathenäen" aus, denen es gelungen ist oder gelingen will, während ihres Lebens oder wenigstens nach ihrem Tode in dem Bewußtsein der Nation von der ehrenwerthen Stufe eines hervorragenden Fachmanns zu der „göttlicheren" eines großen Mannes schlechthin hindurchzudringen, d. h. sich als ein Glied oder als einen Coefficienten in der universalen Culturentwickelung unseres Volkes auszuweisen. Zu einer Apotheose hat es Schleiermacher weder gebracht noch bringen wollen; indessen die Zeit seiner allge-

meinen Anerkennung von Seiten der Gebildeten und insofern seiner Aufnahme „in die historische Nationalgallerie" scheint in Deutschland nicht mehr fern zu sein.

Diese Geltung ist nun dem Gefeierten nicht nur in dem stummen Bewußtsein der zahlreichen Verehrer allmählich zugewachsen, die er theils in theologischen, philologischen und philosophischen, theils in den Kreisen der politischen und Literarhistoriker finden mußte, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in unserer Literatur. Denn obgleich die meisten der vorhandenen Monographieen Schleiermacher als Theologen in's Auge fassen, so fehlte es doch schon vor seiner Säcularfeier nicht an zahlreichen Schriften, die ihn zugleich unter andere Gesichtspunkte stellen, mögen dieselben seine philosophischen Leistungen oder seinen Antheil an dem Aufschwung der Nation in den Freiheitskriegen oder noch andere Momente zum Gegenstande haben. Die Säcularfeier selbst aber hat ihm nicht nur eine erhebliche Anzahl neuer ihn betreffender Abhandlungen und „Laudationes" eingetragen; Schleiermacher ist durch dieselbe literarisch nicht nur äußerlich noch gewachsen, sondern diese Säcularfeier hat zugleich zu vollerer Anerkennung gebracht, daß „der kleine, etwas verwachsene Mann" eine Art Riesennatur war oder besaß.

Derjenige jedoch, der zuerst ein allseitiges culturhistorisches Bild im großen Maßstabe von ihm zu entwerfen begann und den Beweis antrat, daß seinem Helden ein solches zukomme, ist der Verfasser des Werkes, dessen erstem Bande diese Anzeige gilt.

Dies darf nicht so verstanden werden, als hätte Dilthey nur zusammengefaßt, was Andere von ihm zusammengetragen. Dem kundigen Herausgeber des dritten und vierten Bandes der Briefe Schleiermachers durfte man zutrauen, daß er über einen weit größeren Reichthum an Materialien zu einem Leben desselben verfüge, als alle seine Vorgänger, und unsere Erwartung wurde nicht getäuscht.

Vor allem war es ihm vergönnt, den gesamten Nachlaß Schleiermachers selbst „bis in die vertraulichsten Briefblätter" aus der Hand der Tochter desselben, der Frau Gräfin

Schwerin-Putzar, zur freiesten Benutzung eine lange Zeit hindurch zu erhalten. Ferner durfte er den bezüglichen Theil des Nachlasses von A. W. Schlegel und Caroline Schlegel benutzen. Dazu kommen Briefe Schleiermachers aus der Hinterlassenschaft Alexander Dohna's und Beiträge aus Papieren Böckhs, zu geschweigen der Aufzeichnungen anderer Personen aus dem Kreise, in dem Schleiermacher lebte (namentlich F. Schlegels und Novalis'), welche zwar schon zuvor durch ihre Veröffentlichung allgemein zugänglich gemacht waren, aber erst von Dilthey vollständig ausgebeutet sind. Wie bedeutend der Reichthum des Schleiermacher'schen Nachlasses ist, davon können wir uns einen Begriff machen durch einen Blick auf die „Denkmale der inneren Entwickelung" desselben, welche der Verfasser im Anhang des vorliegenden Bandes (S. 1—145) theils (im Wesentlichen) vollständig, theils auszugsweise mitgetheilt hat. Da erhalten wir unter der Aufschrift „Aelteste Arbeiten" Nachrichten und Excerpte, die Schleiermachers früheste aristotelische Studien, Briefe über Schwärmerei und Skepticismus, schriftstellerische Pläne und begonnene Arbeiten, die er nach Drossen mitbrachte, ferner einen Aufsatz über das Naive betreffen. Bedeutender sind die sich anschließenden „Philosophischen Rhapsodien" (über das höchste Gut und über die Freiheit des Menschen), sowie die „Ethischen Rhapsodien" (Schleiermachers Antheil an den Fragmenten des Athenäum). Dazu kommen eine Abhandlung „über den Werth des Lebens", ein Aufsatz über den historischen Unterricht, Studien über Spinoza und Jacobi, Studien zum Naturrecht, ein Antileibnitz, endlich wissenschaftliche Tagebücher. Alle diese (dem Umfang und dem Werthe nach allerdings sehr ungleichen) Anekdota begleitet Dilthey mit Einleitungen und Bemerkungen, welche theils die Entstehungszeit, theils die Motive und den Inhalt dieser Schriften und Entwürfe feststellen.

Hat nun der Verfasser seiner Darstellung einen solchen Apparat zum Grunde legen können, freilich erst nach einer im höchsten Grade mühevollen Sichtung und Ordnung desselben, so kann sein Werk mit denen seiner Vorgänger nicht in Eine Reihe gestellt werden, sondern dasselbe hat auf den specifischen Rang einer ersten, einen neuen Grund legenden Leistung Anspruch.

Aber fast noch größer, als das Verdienst, welches sich Dilthey durch Forschung, Sammlung und Sichtung erworben hat, ist dasjenige, welches wir seiner Auffassung und Darstellung des Erforschten zuerkennen müssen. Er gehört nicht zu denjenigen, die noch selbst mit Schleiermacher verkehrt haben, und befindet sich scheinbar diesen gegenüber im Nachtheil. In der That ist dies insofern der Fall, als gewisse für die Auffassung unersetzlich werthvolle Eindrücke nur von denen gewonnen werden konnten, die dem Mann, wie er leibte und lebte, in's Auge geschaut. Allein die auf dem Grunde persönlichen Verkehrs entstandenen Bilder, so lebendig sie sein mögen, sind in der Regel einseitig, weil mit der Unmittelbarkeit des Eindrucks fast immer die Unfähigkeit zu jener Widerstandskraft des individuellen Beobachtungsorgans zunimmt, welche vorhanden sein muß, wenn durch das Zusammenwirken des erzeugenden Gegenstandes und des concipirenden Subjects der Beobachtung ein objectives Bild zu Stande kommen soll. Einen großen Mann „sub specie aeternitatis“ zu sehen, wird gerade seinen unmittelbaren Zeitgenossen gewöhnlich am schwersten. Vorausgesetzt, daß der etwas später lebende Biograph, der den Vortheil der Vogelperspective genießt, die zum Ausdruck gelangten Eindrücke der zeitgenössischen Autopten in hinlänglicher Fülle für seine Conception hat benutzen und verwerthen können, ist er also möglicherweise günstiger gestellt, als diejenigen, die einst Augenzeugen, Ohrenzeugen, Mithandelnde waren. Wir glauben in der That, daß hier eine richtigere Zeichnung geboten wird, als sie irgend einer der von uns hochverehrten Männer hätte entwerfen können, die den „seligen Schleiermacher“ persönlich gekannt haben. Das hängt freilich zum Theil damit zusammen, daß unser Biograph in den Hintergrund, auf welchem Schleiermacher auftrat und von dem er sich abhebt, mit einer historischen Sachkenntnis, sowie mit einer Feinheit und Selbständigkeit des Urtheils eingedrungen ist, wie sie nicht Jedermann gegeben sind. Dieser Hintergrund ist erfüllt von den gesamten Erträgen der Sturm- und Drangperiode des vorigen Jahrhunderts, namentlich insoweit sich dieselben in unseren großen Dichtern und Philosophen darstellen. Neben jenen als den eigentlich künstlerischen und diesen als den wissenschaftlichen Dolmetschern des

neuen Lebensideals und der neugewonnenen Weltanschauung läßt nun der Verfasser Schleiermacher als eine ebenbürtige Figur erscheinen, deren Ebenbürtigkeit freilich weder auf eigentlich künstlerischer Gestaltungskraft beruhe, noch durch ein architektonisch abgeschlossenes und abgerundetes philosophisches Lehrgebäude sich ausweise. Was er als den Adelsbrief mitbringe, der ihm neben jenen Fürsten im Reiche des Geistes eine Stelle sichere, sei vielmehr die geniale Kunst des Lebens selbst, mit seinen religiösen und ethischen Grundlagen, mit seinen praktischen und theoretischen Aufgaben. „Der Hintergrund meiner Darstellung", sagt der Verfasser selbst, indem er seine Grundanschauung des fraglichen Verhältnisses schon im voraus näher darlegt, „liegt in der großen Bewegung des deutschen Geistes, welche mit Lessing und Kant anhebt, mit Goethe's, Hegels, Schleiermachers Tode endet". Wir werden daran erinnert, daß Kant, außer Lessing der hauptsächlichste Leitstern der ersten Generation, welche in Schleiermachers Leben fällt, und demgemäß die erste geistige Macht, welche Schleiermacher bestimmte, im wesentlichen noch die Weltansicht des Zeitalters der „Aufklärung" festhielt, welche übrigens in Deutschland durch einen starken religiösen und moralischen, kurz idealistischen Zug vertieft gewesen sei, was von dem englischen und dem französischen Deismus weniger gelte. Diese Weltansicht wurde aber — hören wir weiter — verdrängt durch die zweite Generation, welche Schleiermacher sah, an deren Spitze Goethe und Schiller stehen, die aber nicht nur der Einbildungskraft einen neuen Schwung und Reichthum verliehen, deren Schöpfungen vielmehr „inhaltlich wie eine neue Philosophie wirkten", nämlich, wenn auch zunächst in dichterisch anschaulicher Form, der Nation ein neues, volleres, freieres Lebensideal vor Augen stellten, welches die enge Ueberlieferung in Sitte und Weltansicht mit genialischer Kühnheit durchbrach. Dem hierdurch vollständig umgepflügten Boden entsproß nun die Saat, welche Schleiermacher selbst und seine Genossen ausstreuten. Diesen „lag Kants und Goethe's Werk als eine geschlossene Thatsache vor", und es galt nunmehr, sowol das sittliche Leben als die moralische Wissenschaft im Stil dieses neuen Urbildes umzugestalten. So folgte in Schleiermacher auf die

Dichter der Ethiker, der von den neuerrungenen Gesichtspunkten aus für die hervorragendste unter den das wirkliche Leben bewegenden idealen Mächten, die Religion, ein höheres Verständnis gewann und, indem er deren ewige Bedeutung inmitten jener Umwälzung der Weltansicht aufzeigte, der „schon nachlassenden, sinkenden" den Anstoß zu einer neuen tieferen Wirkung gab. Auf diese Weise erhielt in ihm „der ganze Lebensgehalt der voraufgegangenen Epoche die Wendung auf das handelnde Leben, auf die Herrschaft der Ideen in der Welt". Aber die Welt, in der sie durchgeführt werden sollten, wurde von ihm und seinen Genossen nicht mehr, wie von der vorhergehenden Generation, entweder kosmopolitisch oder — zwar national, aber nicht politisch und patriotisch gedacht, sondern „es geschah, daß durch eine weltgeschichtliche Fügung der Idealismus sich in der Krisis unseres Vaterlandes erproben sollte. Vaterland, Staat und Kirche haben von da ab Schleiermacher in erster Linie beschäftigt."

In Gemäßheit dieser Construction unserer neueren Geschichte weist der Verfasser seinem Helden einen festen Platz innerhalb der Entwickelungsstadien des öffentlichen Lebens des deutschen Volkes an, und wir glauben, daß er, soweit es in diesem ersten Bande möglich war, der nur bis 1802 geht, durch die detaillirte Ausführung und Durchführung seiner Auffassung das Recht und die Richtigkeit derselben in der Hauptsache erwiesen hat. Durchgeführt ist aber diese Auffassung nicht in der Weise, daß die Biographie als bloßes Mittel erscheint; es handelt sich also nicht um eine Tendenzschrift; sondern sie ist das natürliche Ergebnis der im Lichte der ganzen umgebenden Zeitlage betrachteten wirklichen Thatsachen des Schleiermacher'schen Lebens.

Das erste Buch trägt die Ueberschrift: Jugendjahre und erste Bildung (1768—1796). Allenthalben das Bekannte ergänzend, berichtigend und unter neue Gesichtspunkte stellend schildert es: den religiösen Geist der Familie, aus der Friedrich hervorging; die herrnhutische Erziehung, zuerst in Niesky, dann in Barby, und die Kämpfe, die zum Austritt aus der dortigen Anstalt und zu seiner „religiösen Befreiung führten", ohne die reiche Befruchtung, welche Schleiermachers Geist in dieser mit kindlich-mystischer

ömmigkeit erfüllten Atmosphäre empfangen hatte, rückgängig zu ıchen; sodann den wissenschaftlichen Zustand der nunmehr begenen Universität Halle, — wo ihm „die theologische Facultät n wenigsten bieten konnte", während der Einfluß des Philosophen berhard und des großen Philologen Friedrich August Bolf ein bedeutender war, — und die Uebersiedelung nach Drossen ım Onkel Stubenrauch, dem märkischen Landprediger, „der ersten raft, an der Schleiermachers ernste Ueberzeugung von der nermeßlichen Bedeutung des Predigtamtes sich festigen sollte", :nem jener ernsten, besonnenen Rationalisten des deutschen Nordens, essen Einwirkung freilich nicht hinderte, daß der gewesene und ukünftige „Mystiker" schon in Drossen „von den frommen Köpfen der philosophischen Christen nichts wissen wollte".

Diese Schilderungen nun (von denen der Verfasser im weiteren Verlauf seiner Darstellung zu den Hofmeisterjahren in Schlobitten ınd zu den beiden Jahren des Predigtamtes in Landsberg übergeht) verhalten sich zwar zu den späteren Partieen des Buches, velche uns mitten in die Kämpfe des neuen Zeitalters führen, in :inem gewissen Sinne wie ein Idyll zu einem Drama voll der tiefgreifendsten Verwickelungen; wir möchten dieselben aber, wenn wir ein so ernstes historisches Werk zugleich als eine belletristische Leistung qualificiren dürfen, in dieser Hinsicht zu dem Anziehendsten rechnen, was das Buch bietet. Die manigfaltigen Situationen, die sie in raschem Wechsel vorführen, jedoch mit sorgfältiger Zeichnung und treffender Würdigung der localen Verhältnisse, der Zeitstimmungen und der charakteristischen Typen des deutschen Lebens, werden auch solche Leser fesseln, die dem Verfasser zwar immerhin gern zur Schilderung des Grundtons der dieser Zeit angehörenden Predigten („das Christentum als die höchste erziehende Macht in der moralischen Welt") folgen, sich dagegen weigern würden, mit demselben in die Tiefen der philosophischen Probleme hineinzusteigen.

Aber auch in diese führt uns schon das erste Buch, in welchem Dilthey die Stellung des jungen Gelehrten zu der moralisch-religiösen Weltansicht der Aufklärung, sodann einerseits Kant's kritischen Standpunkt als Grundlage der Entwickelung Schleiermachers,

andererseits das System Kants als Gegenstand der Polemik desselben erörtert, hierauf die dieser Periode angehörenden Schriften und die entsprechende Weltansicht Schleiermachers in zusammenfassender Darstellung charakterisirt, endlich zeigt, wie er sich bereits in dieser Periode mit Spinoza auseinanderzusetzen unternimmt. Diese Partie des Buches „eröffnet an der Hand von Urkunden, welche Schleiermachers Entwicklungsgeschichte genau vergegenwärtigen, die Einsicht in eine bisher ganz unbekannte Epoche seiner Entwicklung". Aus seiner Correspondenz wird hier constatirt, daß er sich zehn Jahre lang, von Barby bis Landsberg, so gut als ausschließlich mit Kant beschäftigte und sich das Hauptresultat der grundlegenden Kant'schen Untersuchungen aneignete, während man bisher gewöhnlich sofort mit Spinoza und Schelling bei der Hand war, wenn es sich darum handelte, die Ursprünge seiner Philosophie aufzuweisen, oder wenigstens dabei stehen blieb, anzunehmen, daß Schleiermacher mit Kant an die Stelle des Dogmatismus den Kriticismus setzte.

Aber vom eigenen Standpunkte der kritischen Philosophie aus unterwarf Schleiermacher freilich die Resultate Kants einer Kritik, zuerst in einer (unvollendeten) Schrift „über das höchste Gut", welche Dilthey „in einer verkürzten Form (die aber nur die Längen der Darstellung, nicht den Inhalt selber beschneidet)" unter den Denkmalen im Anhang (S. 7—19) mittheilt. Nach Dilthey fällt diese Abhandlung, „der erste Baustein für sein ethisches System", in die Studentenzeit. Sie dringt auf gänzliche Sonderung des Begriffes des höchsten Gutes von dem der Glückseligkeit, stellt jenes dar als den Inbegriff dessen, was durch die ethische Idee hervorgebracht werden kann, und weist im Gegensatz zu Kant nach, daß sich auf die Idee des höchsten Gutes der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit nicht begründen lasse. Eine zweite in der Reihe dieser Erstlingsschriften, 1791 begonnen (Denkm., S. 21 f.), die Abhandlung „über die Freiheit des Menschen", wendet sich gegen Kants Lehre von der transcendentalen Freiheit. Doch greift deren Bedeutung, die nicht nur eine historische ist, über diese kritische Tendenz weit hinaus. Ihr Ziel ist „Ausführung der sittlichen Weltansicht von dem

Determinismus aus und Nachweis, daß derselbe die sittlichen Forderungen nicht allein keineswegs verletze, vielmehr ihnen allein den entsprechenden Ausdruck gebe". Sie behandelt also eine der psychologischen Hauptfragen der neueren Ethik und sie behandelt dieselbe so gründlich wie irgend ein anderer aus dem deterministischen Lager hervorgegangener Lösungsversuch. Zugleich beweist sie, daß die Wurzeln des Schleiermacher'schen Determinismus weder in dem Pantheisten Spinoza, noch im reformirten Dogma lagen, welche beide er noch nicht kannte, als er den Aufsatz schrieb. Noch weniger ausschließlich gegen Kant gerichtet, aber auch weniger bedeutend ist das Fragment „über den Werth des Lebens" (nach D. am 21. November 1792, am 24. Geburtstage, begonnen; Denkm., S. 46—63). Indessen als erster Ansatz zu den Monologen ist auch dieser literarische Essay mindestens von hohem biographischen Werth.

Das zweite Buch, vom Verfasser „die Fülle des Lebens" überschrieben, umfaßt „die Epoche der anschaulichen Darstellung der Weltanschauung", die Jahre 1796—1802. Schleiermacher erscheint hier nicht mehr unter dem Einfluß Kants, sondern unter dem unserer großen Dichter, insofern dieselben nicht blos Künstler waren, sondern zugleich Propheten und erste Träger eines neuen Lebensideals, ja — der Substanz nach — einer neuen Weltansicht. „Lessing hatte noch in der Aufklärung unserer Vorstellungen die hervorragendste Bedingung unserer allgemeinen Entwickelung gesehen" (S. 163). Jetzt aber ging man von der Bildung der Begriffe auf die unmittelbare Anschauung, überhaupt auf die elementarsten Operationen der menschlichen Seele zurück, während man von der Kraft, Begriffe zu bilden und den Willen durch sie zu bestimmen, absah. Diese neue, übrigens schon bei Winckelmann hindurchschimmernde Grundlage wird als Genie bezeichnet. Das Wesen des Genies ist aber — nach Lavater-Goethe's Schilderung — „eine bestimmte Art des Sentirens und Anschauens", „das Inspirationsmäßige", „die Apparition", „die Gegebenheit", — und dessen Element ist nicht etwa nur die Poesie, sondern alles schöpferische Vermögen. Alle Kräfte des Gemüthes sollen ineinander wirken, das Innerste des

Gegenstandes nachzubilden, und so soll alles Menschliche wiederaufleben, indem es in seinen nur von der Phantasie und der lebendigen Mitempfindung zu erfassenden Tiefen verstanden wird. Die Natur selber soll dem mitempfindenden Gemüth ihr Geheimnis aussprechen. Goethe, nicht Schelling oder Hegel, gelangte zuerst von dieser „genialen“ Anschauung aus zu der Conception des modernen Pantheismus, daß die Natur sich in der Stufenfolge des Lebendigen auseinandergesetzt habe, um sich selber zu genießen, in Empfindung, Anschauung, begreifender Vernunft. Goethe ferner ist schon von dem durchdrungen, was Schelling die intellectuelle Anschauung nannte. Er führte die dieser entsprechende Methode auch in der Forschung durch, er vorerst freilich nur innerhalb der Naturwissenschaft, aber Herder gewann von ihr aus ein genetisches Verständnis des Menschen (des höchsten Gliedes der Entwickelung jener genetischen Kraft, die in der Erde thätig ist) und der Geschichte. Schleiermacher trat nun in Berlin (dessen antediluvianischen Geist Dilthey in einem besonderen Kapitel anschaulich und eingehend schildert) in den stürmischen Streit zwischen jenen neuen Idealen des Lebens und den Traditionen, Ueberzeugungen, ja Lebensmächten ein, welche die vorangegangenen Jahrhunderte gesammelt hatten. Auf welcher Seite er stand, darf nicht erst gesagt werden. War es ihm doch beschieden, allem dem, was in dem Freiheitsdrang der neuen Generation von bleibendem Gehalt war, einen unvergänglichen Ausdruck zu geben. Durch seine Freundschaft mit Henriette Herz, die Dilthey gegen Varnhagen vertritt, trat er in die günstigste Stellung gegenüber der neuen Berliner Gesellschaft; aber der Freund, an dessen Hand er in die ungeheure Bewegung seiner Epoche in ihrem ganzen Umfang eintrat, war Friedrich Schlegel. — Auch diesem läßt Dilthey eine „Rettung“ angedeihen. Zu einer solchen wird, wie er bemerkt, eine Biographie Schleiermachers von selbst. Doch will der Biograph die Disharmonie in Schlegels Wesen nicht verdecken, die moralische Paradoxie in seinem Leben und in seinen Schriften nirgend verschleiern. In der „Lucinde“ findet er neben Elementen, welche Schleiermacher mit Schlegel theilte, solche, die Ersterem fremd und antipathisch waren, die er an jedem

Anderen mit Widerwillen und Ekel bemerkt haben würde, nur daß wir an Freunden aus dem Ganzen ihres Wesens zurechtlegen, was wir an Fremden objectiv verurtheilen, und daß Schleiermacher nur zu sehr Virtuose solcher freundschaftlichen Auslegung war. Wenn nun Letzterer in seinen Briefen über die Lucinde hinsichtlich der Ehe die Einseitigkeit sich zu Schulden kommen läßt, was das höchste Glück und die Gefahr hoch und eigen gebildeter Naturen ist, zum Wesen einer umfassenden menschlichen Einrichtung zu machen, so wird auch das von dem Biographen nicht verschleiert. „Die Verkennung der realen Grundlagen der Ehe“, sagt dieser, führte Schleiermachers ernsten und consequenten Geist in immer tiefere sittliche Irrungen. Auch seine Lösung des Problems, das Verhältnis des Geistigen und des Sinnlichen in der Liebe zu bestimmen, findet der Verfasser insofern verfehlt, als Schleiermacher in den Briefen eine Identität beider behauptet und aus dieser Identität dann als das ethische Ideal der Liebe die totale Einheit alles Sinnlichen und Geistigen in ihr folgert. An die Stelle der Identität sei zu setzen die Durchdringung, Beseelung und Gestaltung der Natur durch die Vernunft. Doch findet Dilthey den Grundgedanken richtig. „Es ist die Bedeutung dieser ganzen Theorie der Briefe, daß in ihr der freilich noch einseitige Ansatz der genialen Darstellung in Schleiermachers Ethik gegeben ist. Es war ihr verhängnisvoller Irrtum, daß sie von so unvollständigen Voraussetzungen aus in die Sitte einzugreifen unternahm.“

Wie sehr die Verschiedenheit der beiden Freunde sich auch in der sittlichen Praxis geltend machte, zeigt Dilthey an dem Gegensatze, in dem Schlegels Verhältnis zu Dorothea Veit mit dem Schleiermachers zu Eleonore Grunow steht. Auf letzteres fällt theils durch einen hier zum erstenmal veröffentlichten Brief (Schleiermachers an seine Schwester), theils durch die Charakteristik, die Dilthey von der (von starken Empfindungen durchwühlten, jedoch schlichten und von innigstem Gottvertrauen durchdrungenen) Frau gibt, ein neues Licht. Von den Vorwürfen, die man aus dem Verhältnis zu ihr gegen Schleiermacher geschmiedet hat, bleibt nach dem hier Constatirten kein anderer fernerhin berechtigt, als der ohnehin begründete, daß Schleiermacher in dieser Periode

noch nicht die Brücke gefunden hatte zwischen seinem Idealismus und der Nothwendigkeit, ein an sich heiliges Institut wie die Ehe auch da zu respectiren, wo es, im einzelnen Fall auf nicht eigentlich sittlichem Wege entstanden, nur durch die Wucht seiner Thatsächlichkeit und wegen der Allgemeingültigkeit aller sittlichen Regeln auf Schonung Anspruch hat. Daß diese in Liebe übergegangene Freundschaft ihre rein platonische, rein ideale Natur auf keinem Punkte eingebüßt hat, darf nicht mehr bezweifelt werden.

Näher kann hier weder auf dieses Verhältnis, noch auf die übrigen bedeutenden Partien des Buches eingegangen werden. Nur das, was dasselbe über die Reden über die Religion, sowie über die Monologen darbietet, berühren wir zum Schluß. Der Verfasser findet in beiden Schriften den Ausdruck eines Entwickelungsstadiums, wo Schleiermacher nicht nur bereits mit allen anderen Standpunkten sich auseinandergesetzt hatte, sondern ihm auch schon die sichere Conception und Begrenzung des eigenen gelungen war, jedoch noch nicht in begrifflich geklärter, sondern vorerst nur in der anschaulichen Form der Mystik, woraus denn auch das Unbestimmte, Dunkle und Widerspruchsvolle in ihnen sich erkläre. Die Mystik oder die Religion als die Form darzustellen, in welcher allein sich dem Menschen das Universum offenbare; die Immanenz des Unendlichen in dem Endlichen als den allgemeinen Inhalt der religiösen Weltanschauung nachzuweisen; das Universum als Harmonie und als Kunstwerk, das Individuelle aber als Ausdruck oder Spiegel des Unendlichen (nicht mit Spinoza als bloße Determination desselben) anschauen zu lehren; endlich Selbstanschauung und Anschauung des Universums als Wechselbegriffe darzustellen: das sei die Grundtendenz beider Schriften, so jedoch, daß der sittliche Vorgang der Selbstanschauung mehr in den Monologen, der religiöse Proceß der Anschauung des Universums mehr in den Reden in's Licht gestellt werde. Auf die Anschauung des Unendlichen gründe also Schleiermacher hier die Wahrheit des philosophischen Gedankens, während er für eine Dogmatik noch keinen Platz finde, namentlich derselben noch nicht die später anerkannte bedeutende Stellung zwischen der religiösen Mystik und dem philosophischen System anweise. Im Uebrigen erscheine seine

Weltansicht hier als Identitätsphilosophie, doch seien von mehreren der bedeutendsten eigentümlichen Gedanken seiner späteren Ethik, namentlich von dem Gegensatz des identischen und des individuellen, sowie dem des organisirenden und des symbolisirenden Handelns, keimartig bereits die Reden und die Monologen durchzogen. Diese Weltansicht sei original, verleugne aber nicht ihren Zusammenhang mit älteren Systemen. Ein bedeutender Einfluß Spinoza's sei unverkennbar; doch zeigt Dilthey, wie alle Grundbegriffe Spinoza's umgebildet erscheinen, namentlich durch Einwirkungen Leibnitzens und Plato's. Bei der Feststellung dieser Thatsachen wird zugleich Schleiermachers persönliches und wissenschaftliches Verhältnis zu Friedrich Heinrich Jacobi, Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel und Novalis festgestellt, endlich — mit gleicher Meisterschaft und Gründlichkeit — die Entstehung der Reden über Religion, der Inhalt sowie die Bedeutung und die erste geschichtliche Wirkung derselben. In derselben Weise wird die Genesis, der Inhalt und die erste Wirkung der Monologen hervorgehoben.

Wir haben an diesem Ort ein Buch — nicht recensirt, aber — angezeigt, welches, obwohl es Schleiermacher betrifft, nichts weniger als ein specifisch theologisches ist. Dessenungeachtet sind wir uns bewußt, kein *Πάρεργον* in diese Zeitschrift eingeschwärzt zu haben. Denn, so verschiedene Phasen dieselbe auch bereits durchlaufen hat, niemals hat sie die Fühlung mit den Gebieten der Wissenschaft und überhaupt der Cultur verlieren wollen, welche das theologische nachbarlich berühren. In Schleiermacher aber hat sie in einem gewissen Sinne von jeher sogar ihren geistigen Ahnherrn verehrt. Ist dem nun so, dann konnte sie schon an der bis jetzt allein vorliegenden Hälfte der ersten wirklichen Biographie Schleiermachers nicht stumm vorübergehen, unangesehen, daß die hier entwickelte Genesis seines Religionsbegriffes und seiner Ethik auch schon ein speciell theologisches Interesse hat.

Wir scheiden von diesem ersten Bande mit gebürendem Dank gegen den Verfasser und mit der zuversichtlichen Erwartung, daß derselbe auf dem Grunde der theologischen Studien, welche er, wie wir wissen, eine Zeit lang ernstlich betrieben hat, die entschiedener,

wenngleich keineswegs ausschließlich theologisch geartete zweite Periode des Lebens seines Helden, zu der er im anderen Bande gelangen wird, ebenso sorgfältig, unparteiisch, lebendig und geistvoll darstellen wird, wie jene erste!

Gießen.

Dr. Friedrich Nitzsch.

2.

Evangelische Schulkunde. Praktische Erziehungs= und Unterrichtslehre für Seminarien und Volksschullehrer. Von **Dr. Fr. W. Schütze,** Seminardirector. Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner. 1870. X und 807 SS. 8°.

Die Erlaubnis, das vorliegende treffliche Werk an diesem Orte anzuzeigen, habe ich mir aus mancherlei Gründen erbeten. Schon um dem persönlich mir unbekannten Verfasser einen Beweis dankbarster Hochachtung zu geben, wollte ich durch meinen geringen Dienst etwas zur Erfüllung des Wunsches beitragen, den er bei der Darstellung der Schulverwaltung und der Betheiligung der kirchlichen Organe an derselben mit vollstem Rechte ausspricht, des Wunsches, daß auch fernerhin theologisch und philosophisch gebildete Pädagogen Hand in Hand mit praktischen Schulmännern an dem gemeinsamen großen Werke der deutschen Volksbildung arbeiten möchten (S. 162). Ich hoffe dem geehrten Verfasser als recensirenden Mitarbeiter willkommen zu sein, weil ich durch meinen, allerdings dem theologischen Studium und dem kirchlichen Dienste gewidmeten Lebensgang auf mancherlei Weise in die Schulen, namentlich auch in die Volksschulen, geführt worden bin.

Aber ich habe bei dieser Erinnerung, so lieb und werth sie mir ist, etwas Wichtigeres im Sinne, als meine persönlichen

Interessen. Ich möchte diese Gelegenheit ergreifen, um insbesondere den angehenden Geistlichen die Pflicht, Schulkunde zu studiren, auf das dringlichste einzuschärfen. An mehr als ein Wort des Verfassers läßt sich diese Mahnung unmittelbar anknüpfen; aber das ganze Werk desselben möchte ich als eine äußerst dankenswerthe Einladung insbesondere auch für die Candidaten der Theologie und des Predigtamts nachdrücklich empfehlen. Das Debattiren und Petitioniren für den Fortbestand der Verbindung zwischen Kirche und Schule ist eine schöne Sache; auf Erfolg ist aber nur dann zu hoffen, wenn die Kirche dem Staate solche Männer darbieten kann, von deren Wirksamkeit in der Volksschule mit gutem Grunde erwartet werden darf, daß dieselbe zur sicheren Erreichung der mit Recht immer höher gesteckten Ziele wesentlich beitrage und gerade in ihrer Eigentümlichkeit unersetzlich sei. Betrachten wir die Sache ganz einfach von der praktischen Seite, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Staat, welcher immer mehr dahin sich neigt, ohne die Kirche fertig zu werden, und die seinen Aufgaben und Interessen entsprechende Bildung der heranwachsenden Bürger allenfalls auch ohne die Kirche zu beschaffen, bei der Regelung der Volkserziehung nur dann auf den Dienst der in der Kirche liegenden Mächte und der kirchlichen Organe rechnen wird, wenn diese, so viel wenigstens an ihnen ist, ihre wirkliche Heilsamkeit, ja ihre Unentbehrlichkeit, thatsächlich nachweisen. Es kann ja sein, daß wir, auch wenn dies geschieht, dennoch dem sittlichen Elende und dem ungeheueren pädagogischen Fehler einer unkirchlichen Volksschule entgegengetrieben werden, aber das *κατέχον* — mit 2 Theß. 2, 6 zu reden — scheint mir in der pädagogischen Erweisung des Geistes und der Kraft seitens der Kirche und ihrer Organe zu liegen. Dies ist die hier nöthige, durchschlagende Apologie gegen unchristliche und widerchristliche Anschauungen, welche von Vertretern der modernen Staatsinteressen kundgegeben werden; und — wenn ich mit dem Apostel die Sache persönlich wenden darf — die *κατέχοντες* müssen die schulkundigen Geistlichen sein.

In sicherm geschichtlichen Entwickelungsgange hat die naturgemäße Verbindung von Kirche und Schule namentlich dies mit sich gebracht, daß die kirchlichen Organe — Oberbehörden, Superinten-

denten, Ortspfarrer — die Inspection der Schulen ausgeübt haben oder doch wesentlich bei derselben betheiligt gewesen sind. Insbesondere hat man bisher die Localschulinspection dem Ortspfarrer zugewiesen. Welche Leistungen werden hiemit von dem Pastor gefordert? Welche Tüchtigkeit wird bei ihm vorausgesetzt? Lassen wir das Detail der verschiedenen Schulgesetze und Schulordnungen beiseite, so können wir mit dem Verfasser (S. 164) im Allgemeinen sagen: um die Arbeit des Lehrers beurtheilen zu können, muß der Localschulinspector „pädagogisch gebildet" sein, er muß den ganzen Organismus eines guten Lehrplans genau kennen, um beurtheilen zu können, ob in allen Classen und Abtheilungen die Ziele in angemessener Weise erreicht werden, ob das vom Lehrer eingeschlagene methodische Verfahren allenthalben das rechte sei; auch sei es wünschenswerth, daß er insbesondere den noch ungeübten Lehrern praktische Winke geben könne, wie sie es zu machen haben. In zweifacher Hinsicht, meine ich, müssen diese wesentlichen und allgemeinen Anforderungen an den Pastor als den Localschulinspector gesteigert werden: es ist nicht nur sehr wünschenswerth, daß er dem Lehrer praktische Winke geben könne, sondern unbedingt nothwendig, und es ist die Forderung, daß der inspicirende Pastor selbst die betreffenden Sachen in einer musterhaften Weise dem ungeübten Lehrer vormachen könne, hinzuzufügen. Gestehen wir rundweg, wie es die Wichtigkeit der zur Entscheidung drängenden Sache erfordert, daß der Pastor nicht Schulinspector sein kann, wenn er z. B. so schlecht katechisirt, daß der zuhörende Lehrer fortwährend zum Kritisiren herausgefordert wird. Ist dies der Fall, so ist die kirchliche Schulinspection gerade an dem Punkte lahm gelegt, von wo aus die Kirche in das Herz der Schule eingreifen sollte. Man kann von dem geistlichen Schulinspector nicht verlangen, daß er in jeder speciellen Lehrerleistung dem Schullehrer, selbst im Technischen, überlegen sei; es kann sein, daß ein Pastor z. B. ganz unmusikalisch ist, keinen Ton unterscheiden und gar nichts selbst vorsingen kann; trotzdem kann er — so empfindlich auch dieser Mangel ist — ein vortrefflicher Inspector seiner Ortsschule sein, wenn er nämlich eine solche pädagogische Bildung, d. h. Kenntnis und Fertigkeit, hat, daß er wirklich im Stande ist,

die bei ihm vorauszusetzende höhere und umfassendere Bildung, welche ihm von seinen gelehrten Studien her eigen ist, erfolgreich zur Geltung zu bringen. Der Geistliche muß in seiner gesamten Bildung, und zwar einschließlich der pädagogischen, über dem Schullehrer stehen, wenn er mit voller Wahrheit und demzufolge mit wirklichem Segen die Schulinspection üben will. Das Historische, das Encyklopädische, das Methodologische auch der Schulkunde muß der Geistliche, welcher in gelehrten Studien gebildet ist, in viel weiteren und tieferen Zusammenhängen überblicken, als der seminarisch gebildete Schullehrer. Dies ist es, was die geistige Ueberlegenheit des geistlichen Schulinspectors wesentlich ausmacht. Dazu muß aber nothwendigerweise so viel Kenntnis in den einzelnen Fächern und so viel Tüchtigkeit zum Selbstunterrichten und zum Vormachen kommen, daß die allgemeine höhere Bildung des geistlichen Inspectors dem Schullehrer durch thatsächliche Bewährung in der Volksschule vor Augen tritt. Je größer die Anzahl der einzelnen Fächer ist, bei denen dies zutrifft, desto besser; es muß aber unbedingt zutreffen bei dem Unterricht, von dem der Geistliche recht eigentlich Profeß macht, d. h. in dem ganzen Religionsunterrichte. Ebenso urtheile ich hinsichtlich des Unterrichts in der Muttersprache, im Lesen, in der Weltkunde; denn in diesen Beziehungen soll der Geistliche in seiner höhern allgemeinen Bildung die feste Grundlage zu seiner schulkundlichen Ueberlegenheit besitzen. Nur im Schreiben, Rechnen und Singen, wobei eigentümliche Naturanlagen in Frage kommen, wird man nicht fordern dürfen, daß das eigene Können des Geistlichen dem des Schullehrers zum Muster dienen solle; sein pädagogisches Wissen muß aber auch in diesen Fächern so beschaffen sein, daß er den Unterricht des Lehrers zu beurtheilen, nach den Lehrzielen zu bemessen und aus Theorie und Erfahrung zu fördern vermag. Mit einem Worte: ich meine, daß die Geistlichen, um Schulinspectoren zu sein, selbst Schulmeister sein müssen. Dixi et salvavi animam. — Wenden wir uns nun zu dem Inhalte des vorliegenden Werkes, so ist von vornherein festzuhalten, daß der Verfasser in klarer, sicherer Weise sein Absehen nur auf die Volksschule, und zwar, wie er voraussetzt, auf die christliche, bestimmter auf die evangelische Volksschule richtet. Am gehörigen

Orte weist er derselben ihre Stelle in der Scala der verschiedenen Unterrichtsanstalten an, bezeichnet das grundlegende Verhältnis derselben zu den übrigen Anstalten, läßt sich aber — mit Recht — nicht darauf ein, etwas Anderes als evangelische Volksschulkunde zu geben. Diesem fest im Auge behaltenen Ziele strebt seine ganze Arbeit, auch in den vorbereitenden Theilen, welche hiemit ihre angemessene Beschränkung und ihre entsprechende Haltung gewinnen, zu.

In der „allgemeinen Einleitung" (S. 1—12) wird der Begriff der Schulkunde, nämlich der Erziehungs- und Unterrichtslehre dargelegt, was nicht geschehen kann ohne die Begriffe der Erziehung und des Unterrichts und die Ziele dieser Thätigkeiten vorläufig zu erörtern. Hierauf gründet der Verfasser, ähnlich wie in der Vorrede, die Eintheilung seiner vorliegenden Schulkunde. Ganz im allgemeinen ist zu sagen, daß der Mensch der Gegenstand der Erziehung und des Unterrichts sei. Deshalb hat der erste Haupttheil der Schulkunde das Nöthigste aus der „pädagogischen Menschenkunde" (S. 13—144) zu bringen, nämlich sowol eine kurze, zweckentsprechende „Lehre vom menschlichen Leibe" (S. 14—19), als auch eine eingehendere „Lehre von der menschlichen Seele" (S. 19—144). Hier wird nun insbesondere, nach den erforderlichen Grundlegungen, von dem Erkenntnisleben, von dem Gefühls- und von dem Willensleben der Seele in drei ziemlich ausführlichen Kapiteln gehandelt und das Nöthige aus der Psychologie, zugleich aber aus der formalen Logik (Lehre von den Begriffen, Schlüssen u. dgl.) gegeben.

Der zweite, gleichfalls noch vorbereitende, aber schon unmittelbarer an die eigentliche Hauptsache heranführende Theil (S. 145—170) bringt die „Schulkunde im engeren Sinne", d. h. die Kunde von den Schulen überhaupt, insbesondere von der Volksschule, von der Schulgesetzgebung und Schulverwaltung, endlich vom Schullehrer und den ihm nöthigen Eigenschaften.

Durch alles Bisherige wird aber dasjenige vorbereitet, was in den beiden folgenden Haupttheilen entwickelt wird. Der dritte Theil bringt die Unterrichtslehre (S. 170—620), nämlich die allgemeine Lehre von den Lehrstoffen, den Lehrformen und den Lehr-

regeln, sodann die specielle Methodik für jeden in der Volksschule vorkommenden Unterricht im Besonderen. Der vierte Theil (S. 621—698) behandelt die Lehre von der Erziehung im engeren Sinne (Aufgabe, Princip, Erzieher, Zögling u. s. w.) und läuft aus in eine angewandte Erziehungslehre, indem insbesondere von der Erziehung zur Gottesfurcht, zur Vaterlandsliebe und zur Wahrhaftigkeit geredet wird. Der fünfte Haupttheil (S. 699 ff.) gibt schließlich eine kurze Geschichte des neueren Erziehungswesens, welche im Wesentlichen mit Luther beginnt und mit Pestalozzi abbricht. —

Einige Bemerkungen erlaube ich mir zu der „allgemeinen Einleitung", welche das Ganze eröffnet. Völlig einverstanden bin ich mit dem Verfasser in der entscheidenden Grundanschauung, daß die beiden unzertrennlichen und einander bedingenden Thätigkeiten des Volksschullehrers im Erziehen und im Unterrichten liegen, daß mithin die Schulkunde beides geben muß, eine Erziehungs- und eine Unterrichtslehre. Wenn aber (S. 1) die Erziehungslehre „lehrt, wie man recht erziehen soll", so wird die „Unterrichtslehre" zu definiren sein als die Lehre, wie man recht unterrichten soll, nicht aber als die Lehre, wie man „recht lehren" soll (vgl. auch S. 171 ff.). Die Logik fordert es, daß in der letzteren Definition der Hauptbegriff einfach wiedergegeben, nicht aber das „Unterrichten" in das „Lehren" umgesetzt werde. Solche Accuratesse ist auch im pädagogischen Interesse, im Hinblick auf die aus dem vorliegenden Buche Lernenden, nöthig. Aber ich habe noch etwas Wichtigeres im Sinne. Ich meine, man soll einen gewissen Unterschied zwischen „Unterrichten" und „Lehren" herausfühlen. Der Schullehrer soll nicht „lehren", sondern „unterrichten". Er vermittelt nicht nur Kenntnisse, sondern auch Fertigkeiten; er bringt die Kinder nicht nur zu einem Wissen, sondern auch zu einem Können; und, was die Hauptsache ist, die auch der Verfasser sonst entschieden geltend macht (z. B. S. 171 ff.), dem Unterrichten in der Volksschule ist die Absicht auf das erziehliche Bilden wesentlich eigen. Deshalb bedaure ich es auch, daß der alte, ehrliche Name „Schulmeister" abgekommen und durch den in der That unrichtigen oder wenigstens nur halb richtigen Titel „Schullehrer" verdrängt

worden ist. Das „Lehren" ist nicht die pars potior, von welcher die Benennung mit genügendem Rechte hergenommen werden könnte. In dem „Schullehrer" steckt mehr Intellectualismus, als für ihn, für seine Kinder und für unser Volk gut ist. Ich besorge kein Misverständnis, wenn ich sage, daß mir bei den Schullehrern das apostolische Werk einfällt: „Das Wissen bläset auf, aber die Liebe bessert" (1 Kor. 8, 1). Mich dünkt, der alte „Schulmeister" bekennt sich bestimmter zu der bessernden Liebe, als der moderne „Schullehrer". Und von jenem erwarte ich das „Unterrichten", von diesem das „Lehren".

In ähnlichem Sinne mache ich ein Fragezeichen zu des Verfassers zunächst nur etymologischer Erklärung von „erziehen" (S. 2). „Erziehen", sagt er, kommt von „ziehen". „Ziehen" aber heiße „einen Gegenstand durch Anwendung mechanischer Kraft stetig nach einem Orte hinbewegen". Ich nehme die Richtigkeit dieser Definition in Anspruch, weil ich wegen der Anwendung auf das „Erziehen" wiederum etwas tiefer Liegendes im Sinne habe. „Ziehen" ist, im Unterschiede von „Schieben, Stoßen, Drängen" nicht eine Hin-, sondern eine Herbewegung. Mit besonderem Nachdrucke tritt diese Herbewegung in dem Erziehen uns vor Augen. Der Erzieher zieht die Zöglinge her zu sich, wie man sich etwas erwirbt, erarbeitet, erbetet. Das „Erziehen" ist eine schöne Erinnerung an die bessernde Liebe des Schulmeisters, von der ich eben sagte. Der „Erzieher" hat offene Arme, seine Kinder an sein Herz zu nehmen, um sie einem Höheren, in dessen Dienste er steht, zuzuführen. Ich kann dies mit pädagogischer Sprache auch so ausdrücken: der Erzieher ist ein mündiger Mann und Christ, welcher seine Kinder zur rechten Mündigkeit heranzieht.

So gelangen wir zu der Frage nach dem Zwecke und Ziele der Erziehung. Mit vollem Rechte sagt der Verfasser (S. 3): „Das Ziel der Erziehung ruht in der Bestimmung des Menschen." Diese von Gott gesetzte Bestimmung aber sei eine zeitliche, irdische und eine ewige, himmlische. Wie nun aber die ewige Bestimmung des Menschen seine Gemeinschaft mit Gott sei, so sei seine irdische Bestimmung seine Herrschaft über die Natur und ihre Kräfte (vgl. 1 Mos. 1, 28). Aber was heißt das? Ist doch durch den Ein-

tritt der Sünde jene ursprüngliche Herrschaft des Menschen über die Natur gebrochen. Daß wir von jener ursprünglichen Bestimmung aus nicht zu einer praktischen und sichern Zielsetzung für den erziehenden Volksschullehrer gelangen, gibt der Verfasser selbst dadurch zu erkennen, daß er alsbald (S. 7) einen neuen Anlauf nimmt, um nun allerdings concreter — aber auch ganz unvermittelt und ohne rechte Begründung — die kirchliche und die bürgerliche Mündigkeit der Zöglinge als das Ziel der Erziehung hinzustellen. Es ist schade, daß er so von 1 Mos. 1, 28 abkommt. Ich würde mich vielmehr an die erste Hälfte des Spruches halten, die ja kraft 1 Mos. 9, 1. 7 auch dem in Sünde verfallenen Geschlechte fortwährend gilt, während die zweite Hälfte jenes Gotteswortes in 1 Mos. 9 doch erheblich anders lautet. Ich meine, daß die erste Hälfte jenes Grundwortes sehr bestimmt auf die göttliche Ordnung der Familie und hiemit des bürgerlichen Lebens abzielt. Da haben wir dann die von Gott gesetzte irdische Bestimmung des Menschen, nach welcher sich das eine, das irdische Ziel der Erziehung concret und praktisch bemessen läßt. —

Zu dem ersten, die pädagogische Menschenkunde darstellenden Theile will ich, da ich für die eigentliche Hauptsache Raum behalten möchte, nur bemerken, daß der Verfasser das Erforderliche mit Sachkenntnis und mit lehrhafter Klarheit darbietet. Besonderes Lob verdient er deshalb, weil er, seinem Zwecke entsprechend, nicht nur überall anschauliche Beispiele zur Hand hat, sondern auch aus reicher Erfahrung pädagogische Winke ertheilt, welche dazu geeignet sind, den jüngern Lesern vor Augen zu stellen, daß die praktische Nutzanwendung sehr häufig näher bei den theoretischen Satzungen liegt, als sie bei dem Hinblick auf diese allein einsehen mögen. So dienen auch die praktischen Winke zur Veranschaulichung der entwickelten Lehren. Gelegentlich begegnet man auch einer das Verständnis prüfenden Frage, deren Beantwortung der Verfasser mit Recht dem nachdenkenden Leser überläßt.

Auch bei dem zweiten vorbereitenden Theile, der Schulkunde im engern Sinne, denke ich nicht länger zu verweilen; einige Bemerkungen möchte ich aber mir gestatten. Zuvörderst ist ein sonderbares Misverständnis in der Erklärung des Ausdruckes „Schule“

zu beseitigen. „Schule“ kommt von σχολή (schola); dies aber soll nach S. 146 ursprünglich „Muse“, sodann einen „Musenort“ bedeuten. Es folgt dann das Verzeichnis der neun Musen mit der nothwendigsten Charakteristik derselben. Hier liegt offenbar eine Verwechselung von „Muse“ und „Muße“ (otium) zu Grunde. Die Heiligtümer der Musen (μούσεια) dienten allerdings so gut als Schulen, wie die Tempel anderer Götter (die ἔγμαια u. s. w.) — was übrigens der Verfasser gar nicht erwähnt —, aber nimmermehr kann man die gegebene Deutung von „Schule“ gelten lassen.

Die Volksschulkunde im engeren Sinne handelt zunächst von der Schule, und zwar zuerst von der Einrichtung, auch der äußerlichen, mithin vom Schulhause u. dgl. Hiezu (S. 151 ff.) bezeuge ich den Wunsch, daß das halblateinische Wort „Schulutensilien“ dem deutschen „Schulgeräthe“ weichen möge — die „Schulgeräthe“ kommen dann neben den „Lehrmitteln“ (Lesebüchern, Tafeln u. dgl.) in Betracht. Es wird aber auch die Frage aufzuwerfen sein, ob unter den in dem Schulschranke aufzubewahrenden Schulgeräthen der hier von dem Verfasser gar nicht erwähnte Schulstock sich finden solle, eine Frage, welche nach S. 676 zu bejahen sein wird. Von dem Schulzimmer sagt der Verfasser (S. 152) mit Recht: es müsse gehörig hell sein, und es sei zu wünschen, daß ein sehr großer Schulraum von zwei Seiten Licht empfange. Hiebei war weiter zu bemerken, daß aber kein Fenster *hinter* den Kindern sein dürfe, weil hiedurch der Lehrer am richtigen Sehen der Kinder gehindert wird. Auch wäre der Wunsch auszusprechen gewesen, daß das Schulzimmer thunlichst nach Südosten liegen möge, um den Kindern Luft, Licht und Wärme so gut wie möglich zu gewähren. Auch meine ich, daß im Schulzimmer der Stundenplan mit der Angabe der Ferien aufgehängt sein soll. — Der eigentliche Schwerpunkt des ganzen Werkes liegt nun aber in dem dritten und dem vierten Haupttheile, worin die Unterrichts- und die Erziehungslehre im Allgemeinen und im Besonderen abgehandelt wird. Die hier uns begegnenden Ausführungen, auf eine genaue Kenntnis der geschichtlichen Entwickelung, auf ein gesundes, klares Urtheil, auf eine warme Liebe zur Sache und auf eine reiche Erfahrung gegründet, müssen wir mit der dankbarsten Hochachtung begrüßen. Es ist eine Freude,

dem klaren, sichern Gange des Verfassers zu folgen. Bei der Entwickelung der grundlegenden Sätze und der maßgebenden Regeln, bei der Beurtheilung fremder Leistungen, bei der Ausführung der einzelnen Beispiele, überall erkennen wir den Verfasser als einen wahren Schulmeister, welcher uns gründlich unterrichtet, uns zu sich zieht und in Liebe mit sich verbindet. Mit ganz besonderem Lobe muß ich namentlich die Treue im Kleinen, den musterhaften Fleiß und die gediegene Sorgfalt bei der Ausarbeitung scheinbar geringfügiger Partieen hervorheben. Ich meine z. B. die gegebenen Proben von ausgeführten Behandlungen einer biblischen Geschichte in den verschiedenen Classen einer Volksschule, oder die ausgearbeiteten Lehrgänge für einen Unterricht in den Realien. In diesen unscheinbaren Stücken liegt die reife Frucht ernstlichster Arbeit vor uns. Gerade in der leichten, einfachen, durchsichtigen und kindlichen Weise des Unterrichts, die hier der Verfasser zeigt, beurkundet sich die sorgsame Arbeit des Meisters.

Es ist schwer, Einzelnes hervorzuheben, weil jedes Einzelne an seiner Stelle und in dem lebensvollen Zusammenhange, in welchem es sich findet, gewürdigt sein will. Und es ist nicht erfreulich, gegen dies oder jenes einen Widerspruch zu erheben oder vielleicht ein Versehen zu notiren (S. 181 „Hermeneutik" statt „Homiletik"), wenn man das ganze Werk als ein vorzügliches zu rühmen hat. Doch möchte ich einige Bemerkungen mir gestatten.

Im Eingange zu der allgemeinen Unterrichtslehre unterscheidet der Verfasser mit Recht den materialen, den formalen und den praktischen Zweck des Volksschulunterrichts, d. h. die Zueignung von Erkenntnissen und Fertigkeiten, die Bildung der geistigen Kräfte und die Beziehung auf das wirkliche Leben in Kirche und Staat (vitae, non scholae discimus). Hiezu scheint mir der Wunsch berechtigt, daß der Verfasser den von ihm selbst in der That nicht vernachläßigten ethischen Zweck des Unterrichts bestimmt und nachdrücklich hervorgehoben haben möchte. Ich meine, daß dies in dem allgemeinen, grundlegenden Theile nicht füglich fehlen durfte; in der speciellen Methodik würden dann die in dieser Hinsicht mit Recht gegebenen Anweisungen (vgl. S. 253 f. beim Religionsunterricht, S. 456 f. beim Rechnenunterricht, S. 564 f. bei der

Naturgeschichte, S. 580 beim Singen, S. 607 f. beim Tactschreiben) auf jene allgemeinere Geltendmachung des ethischen Zweckes sich stützen. Ich muthe dem Verfasser nicht zu, neben dem materialen, formalen und praktischen Zwecke des Unterrichts noch einen vierten, den ethischen, in's Auge zu fassen, sondern ich wünsche, daß dies ethische Moment als in den drei genannten liegend und vermittelst derselben zu realisirend ausgesprochen sein möchte. So soll dem Schullehrer von vornherein und grundsätzlich die nöthige Erinnerung ertheilt werden, daß die materiale Fülle von Wissen und Können, die er den Kindern gewährt, daß die formale Geistesbildung, die er erstrebt, daß die praktische Zweckbeziehung auf das wirkliche Leben eine ethische Weihe haben muß, wenn anders das positive Wissen und die geistige Bildung vor dem Hochmuth und der Eitelkeit des bloßen Intellectualismus, und wenn die praktische Zielbestimmung vor eudämonistischer Verderbung gründlich bewahrt werden soll. —

Die Hauptfragen, welche durch die allgemeine Unterrichtslehre erledigt werden sollen, faßt Dr. Schütze in die beiden zusammen: Was und wie soll gelehrt werden? So gelangt er zu den drei Kapiteln: 1) von den Lehrstoffen, 2) von den Lehrformen, 3) von den Lehrregeln. Ganz harmonisch stimmt die Dreizahl dieser Antwort gebenden Kapitel nicht zu der Zweizahl der Fragen. Die Lehrregeln gehören wesentlich zu dem Kapitel von den Lehrformen. Wichtiger ist mir aber das Bedenken, daß die erste Hauptfrage nach dem Maß des Unterrichts durch das Kapitel von den Lehrstoffen nicht völlig befriedigend beantwortet wird. Mir scheint es nothwendig, daß hier nicht nur die verschiedenen, für die Volksschule gehörenden Lehrstoffe aufgeführt und in ihrer Berechtigung nachgewiesen werden, sondern daß auch die zu erreichenden Lehrziele in dem Maße bestimmt werden, wie dies von dem Standpunkte der allgemeinen Methodik möglich ist. Die Bestimmung der Lehrziele ist das nothwendige Correlat zu der Erörterung über die Lehrstoffe. In der speciellen Methodik bezeichnet der Verfasser die Lehrziele mit der größten Sorgfalt; bei jedem einzelnen Lehrgegenstande weist er jeder Classe der Volksschule ihr Ziel an. Aber gerade deshalb hätten wir dem Verfasser besonders dankbar

sein müssen, wenn er mit seiner gründlichen Sachkenntnis und seinem in reicher Erfahrung geübten Urtheil die schwere Aufgabe übernommen hätte, auch in der allgemeinen Methodik die Lehrziele des Volksschulunterrichts entsprechend uns darzulegen. In den Schulgesetzen und Schulordnungen findet sich hiezu ein manigfaltiges Material, welches der Beurtheilung des Verfassers sich darbieten mochte. Vielleicht würde dann die allgemeine Methodik zur Beantwortung der beiden Hauptfragen in zwei Kapiteln gelangen können: 1) von den Lehrstoffen und Lehrzielen, 2) von den Lehrformen und Lehrregeln.

Die specielle Methodik behandelt den Unterricht in allen der Volksschule zugehörenden Gegenständen: Religion, Sprache, Rechnen, Geschichte, Geographie, Naturgeschichte, Naturlehre, Gesang, Schreiben, Zeichnen, auch Turnen. Die Beurtheilung des reichen Inhalts dieser Kapitel ist den Pädagogen von Fach zu überlassen und gehört nicht in diese Zeitschrift. Ich lasse das Detail beiseite und hebe nur eine methodologische Frage, welche ich abweichend von dem Verfasser erledigen möchte, hervor. Vollkommen einverstanden bin ich mit ihm in Betreff der centralen Stellung, welche er dem Religionsunterrichte in der Volksschule anweist; insofern ist es ohne Zweifel ganz in der Ordnung, wenn er die Methodik des Religionsunterrichts voranstellt. Aber wenn er die Methodik des Anschauungsunterrichts in dem zweiten, von der Methodik des Sprachunterrichts handelnden Kapitel entwickelt, so habe ich hiebei mehr als ein Bedenken. Erstlich scheint es mir nicht nur logisch correct, sondern auch praktisch empfehlenswerth, in der Darstellung der speciellen Methodik den Anschauungsunterricht von dem Sprachunterrichte zu sondern. Die beiden Gegenstände sind doch in der That verschieden, so genau sie auch zusammenhängen und so gewiß es ist, daß das Kind auf Grund der Anschauung sprechen lernen soll. Wichtiger ist mir aber die weitere Frage, ob es nicht gerathen sei, die specielle Methodik mit nichts Anderm als mit der Methodik des Anschauungsunterrichts, und zwar gesondert von der Methodik des Sprachunterrichts, zu eröffnen. Ich wiederhole ausdrücklich, daß ich nur im methodologischen Interesse die Frage aufwerfe und in diesem Interesse geneigt bin, dieselbe zu bejahen. Aller Unterricht,

auch der Religionsunterricht, soll nach dem Gesetze der Anschaulichkeit ertheilt werden. Der Lehrer muß die Methodik des Anschauungsunterrichtes schon durchgemacht haben, wenn er in fruchtbarer Weise den Religionsunterricht angreifen will. Gleicherweise muß das Kind eine gewisse Uebung seines Anschauungsvermögens und dazu seines Sprachvermögens schon gewonnen haben, wenn es Religionsunterricht, und zwar anschaulichen, empfangen soll. So scheint mir die methodologische Raison und das Gesetz des Lebens dahin zu deuten, daß man mit der speciellen Methodik des Anschauungsunterrichts beginne, dann die des Sprachunterrichts, und erst an dritter Stelle die des Religionsunterrichts folgen lasse.

Zu dem die Erziehungslehre behandelnden vierten Haupttheile, dessen Inhalt den übrigen Theilen des vortrefflichen Werkes gleich steht, enthalte ich mich weiterer Bemerkungen. Aber eine wichtige Frage möchte ich hinstellen, über welche gerade der Verfasser hätte Auskunft geben können. Wie weit reicht des Schulmeisters erziehliche Machtbefugnis über die Gränzen des Schulhauses hinaus? Oder reicht sie nur bis an die Schwelle der Schulhausthür? Sind die Kinder etwa nur noch auf ihrem Wege zu und aus der Schule der disciplinarischen Machtbefugnis des Schulmeisters unterstellt? Nach S. 677 scheint der Verfasser das Regiment des Schulmeisters im Wesentlichen auf das Schulhaus zu beschränken. Es ist ebenso schwierig wie praktisch wichtig, das Concurrenzverhältnis zwischen der patria potestas und der pädagogischen Machtbefugnis des Schulmeisters richtig zu bestimmen. Im Allgemeinen wünsche ich, daß ein echter Schulmeister, der in seiner Gemeinde fest steht, nicht gar zu zaghaft sein, sondern vorkommenden Falls mit verständigem Eifer zugreifen möge; aber ich scheue mich vor dem Versuche, eine theoretische Lösung der aufgeworfenen Frage in solchen Beziehungen, die nicht etwa aus bestimmten Schulordnungen ihr Regelung erhalten, darzubieten.

Die im fünften Haupttheile gegebenen geschichtlichen Charakteristiken von Luther, Trotzendorf, Ratichius, Baco von Verulam, Amos Comenius, A. H. Franke, J. J. Rousseau, den Philanthropen und H. Pestalozzi, in welchen nicht nur die hauptsächlichsten Daten aus den Lebensläufen der genannten Männer vor-

kommen, sondern namentlich auch anschauliche Schilderungen der von denselben vertretenen pädagogischen Grundsätze und Methoden gegeben werden, sind eine dankenswerthe Zugabe, die nicht wohl fehlen durfte. Aus den ersten vier Haupttheilen des Werkes hat der Leser diejenige Unterweisung empfangen, welche ihn in den Stand setzt, die zuletzt dargebotenen Lebensbilder aus der Geschichte der Pädagogik richtig zu würdigen. Wenn aber der Verfasser diesen geschichtlichen Theil mit Pestalozzi abschließt, so läßt er uns doch keineswegs ohne die wünschenswerthe Kunde von dem weiteren Entwickelungsgange der theoretischen und praktischen Arbeiten auf dem Gebiete der Pädagogik. Ueberall, namentlich aber in den die specielle Methodik des Unterrichts abhandelnden Kapiteln, gibt er eine reiche Fülle literarischer Nachweisungen und, wo es irgend nöthig erscheint, eingehende, kritische Darstellungen von den Ansichten und den Methoden anderer Pädagogen, und zwar so, daß dem Leser der Einblick in die lebendige Entwickelung der Sache eröffnet wird. Ich halte diese überall an den richtigen Stellen sich findenden historisch-kritischen Erörterungen für unzweideutige Kennzeichen von der wahrhaft wissenschaftlichen Bedeutung des ganzen Werkes.

Hannover. D. Fr. Düsterdieck.

3.

Die sociale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testamentes unter Berücksichtigung moderner Anschauungen dargestellt von **Franz Eberhard Kübel,** Pfarrer in Essingen, Königr. Württemberg (~~jetzt Professor in Herborn~~). Wiesbaden bei Jul. Niedner, 1870. 100 SS. 8°.

Der Verfasser dieser Schrift erwartet zwar für dieselbe (nach S. 7) keine Beachtung von „rein wissenschaftlicher Seite“; da er

aber diesen Ausdruck nicht ohne einen Anflug von Ironie gebraucht, und dagegen die „für welche das Schriftwort als solches göttliche Autorität hat" zur Beurtheilung seines Versuches ausdrücklich auffordert, so wird ihm eine den wissenschaftlichen Maßstab anlegende Recension in dieser Zeitschrift doch nicht ganz unerwartet, und — wie ich hoffe — auch nicht ganz unwillkommen sein. Referent fand sich von den Ausführungen des Verfassers besonders in zwei Beziehungen angesprochen. Eine abstracte, im allgemeinen sich haltende Geltendmachung der „göttlichen Autorität des Schriftwortes" ist, zumal wenn es sich um das Alte Testament handelt, heutzutage wissenschaftlich und praktisch gleich unfruchtbar, wenn man nicht etwa schon das bloße Protestiren gegen unliebsame Ergebnisse der Schriftforschung für eine Frucht ausgeben will. Mehr als je ist es gerade in unserer Zeit nöthig, die „göttliche Autorität des Schriftwortes" in echt protestantischer Weise ganz auf die Selbstbezeugung desselben zu gründen. Diese Selbstbezeugung aber ist nicht in allen Theilen der heiligen Schrift eine gleich unmittelbare; besonders gilt dies vom Alten Testamente, bei welchem sie vielfach einer Vermittlung durch wissenschaftliche Forschung bedarf. Durch gründlichere Erforschung des gesamten Inhaltes und tieferes Eindringen in den Geist des Alten Testamentes muß die Gottesoffenbarung des Alten Bundes in greifbarer geschichtlicher Realität aufgezeigt, und damit jene Selbstbezeugung in vollerem Maße wahrnehmbar gemacht werden. Weniger als bei den prophetischen und dichterischen Schriften ist diese Aufgabe bisher bei dem Gesetz erfüllt worden; seiner Ordnung der gottesdienstlichen Verhältnisse ist allerdings schon in früherer Zeit und besonders wieder seit das treffliche Werk Bähr's, über die Symbolik des mosaischen Cultus, neue Anregung gegeben hatte, ein allgemeineres Interesse zugewendet worden; auf diesem Gebiet hat man, bald mit mehr, bald mit weniger Glück, bis in's Einzelnste hinein die aus dem eigentümlichen Wesen der alttestamentlichen Religion erwachsenen Ideen zu ermitteln gesucht, die den einzelnen Gesetzesbestimmungen zu Grunde liegen. Dagegen haben sich diejenigen Partieen des Gesetzes, welche sich auf die Rechtsverhältnisse, überhaupt auf das sociale Leben beziehen, noch keineswegs gleicher theologischer Beachtung zu er-

freuen; und doch tritt gerade in ihnen der heiligende und sittlich veredelnde Einfluß der alttestamentlichen Religion auf die Gestaltung des israelitischen Volkslebens recht deutlich an den Tag; ihre genauere Erforschung trägt wesentlich dazu bei, daß man eine klare und vollständige Anschauung gewinnt von dem Walten des Geistes Gottes inmitten des Volkes Israel, von den Veranstaltungen der göttlichen Erziehungsweisheit und dem geschichtlichen Charakter der Gottesoffenbarung im Alten Bunde. Es ist dem Referenten darum eine Arbeit willkommen, welche im einzelnen nachzuweisen unternimmt, daß das Gesetz auch in seinen „auf Gestaltung des äußerlichen gesellschaftlichen Lebens bezüglichen Anordnungen" „den Stempel seines göttlichen Ursprungs an der Stirne trägt". — Nicht minder erfreulich ist es aber auch, daß der Verfasser den Versuch gemacht hat zu zeigen, daß die den betreffenden Gesetzesbestimmungen zu Grunde liegenden Principien nicht bloß ein historisches Interesse, sondern auch eine bleibende praktische Bedeutung haben, und daß namentlich in Bezug auf die unsere Zeit bewegenden socialen Fragen mancher orientirende Fingerzeig darin gegeben ist. Wir würden uns freuen, wenn es ihm gelänge dadurch seine Leser davon zu überzeugen, daß die gewöhnliche Meinung, die hebräische Archäologie könne nur ein gelehrtes, und gar kein praktisches Interesse beanspruchen, ein Irrtum ist.

Seinen ganzen Stoff hat der Verfasser in fünf Kapitel vertheilt mit den Aufschriften: Staatliche und sociale Gestaltung des Volkes Israel. — Eigentum und Erwerb. — Arm und Reich. — Die Arbeit und die Arbeiter. — Die Abgaben und der öffentliche Dienst. — Man wird ihm die Anerkennung nicht versagen können, daß er nicht nur die in Betracht zu ziehenden Gesetzesbestimmungen ziemlich vollständig berücksichtigt, sondern auch die ihnen zu Grunde liegenden Principien im wesentlichen richtig erkannt und ihren ethischen und praktischen Werth häufig gut und überzeugend dargelegt hat. In noch höherem Maße aber würde ihm dies gelungen sein, wenn er die einschlägige Literatur mehr zu Rathe gezogen hätte. Er scheint sich nämlich bei Ausarbeitung seiner Schrift fast ausschließlich auf die Vergleichung des Werkes von Saalschütz über das mosaische Recht beschränkt zu haben, dem wir zwar seinen

Werth als reiche Materialsammlung gerne zuerkennen, neben dem aber, in Bezug auf das richtige Verständnis der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen, einige Werke christlicher Gelehrten bessere Dienste hätten leisten können.

Folgenreicher ist ein Mangel seiner Ausführungen, der wol mit seinem biblicistischen Standpunkte zusammenhängt. Er besteht darin, daß sich seine Betrachtungen viel zu wenig auf dem historischen Boden bewegen. Viel zu rasch geht er daran, die Gesetzesbestimmungen, deren göttlichen Ursprung er in ziemlich einseitig supranaturalistischer Weise auffaßt, gegenüber modernen Anschauungen zu rechtfertigen oder im Hinblick auf moderne Zustände nach ihrem ethischen und praktischen Werthe zu charakterisiren. Dagegen faßt er viel zu wenig die sonst im Altertum bestehenden socialen Zustände und Verhältnisse in's Auge. Und doch kann nur durch die Vergleichung dieser der hohe ethische Werth des alttestamentlichen Gesetzes vollständig in das Licht gesetzt werden; nur durch sie wird vollständig erkannt, wie in der That durch die Selbstoffenbarung Gottes dem israelitischen Volksbewußtsein höhere Principien eingepflanzt waren, die im Stande waren mehr und mehr eine erneuernde Umgestaltung der vorhandenen socialen Verhältnisse im Geist nicht bloß der Humanität, sondern auch einer dem heiligen Willen Gottes entsprechenden Sittlichkeit herbeizuführen. Nur durch solche Vergleichung tritt also auch in diesem Bestandtheil des Gesetzes „der Stempel seines göttlichen Ursprungs" vollständig in's Licht, und wird die Ueberzeugung von der geschichtlichen Realität der alttestamentlichen Gottesoffenbarung tiefer begründet. So können z. B. die Gesetzesbestimmungen, durch welche selbst den nichtisraelitischen Leibeigenen, als nach Gottes Bild geschaffenen Menschen, gewisse allgemeine Menschenrechte gesichert wurden, die der Herr nicht ungestraft kränken durfte, nämlich das Recht auf die Unverletzlichkeit sowol des Lebens als der Körperintegrität (bis zum einzelnen Zahn herunter), nur richtig gewürdigt werden, wenn man damit die sonst im Altertum herrschende vollständige Rechtlosigkeit der Sklaven zusammenhält, oder specieller den Satz aus den Institutionen des Gajus (I, 52): „apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque

potestatem esse. — Auf Grund einer durchgeführteren historischen Betrachtung wäre auch der Anstoß, den Institute wie die Polygamie erregen können, großentheils weggefallen. Andererseits hätte der Verfasser dann auch die Unvollkommenheiten und Schranken, in welchen sich die höheren ethischen Principien im Gesetz geschichtlich geltend machen, getrost hervorheben können, ohne darum eine geringere Werthschätzung des Gesetzes besorgen zu müssen. Die höhere Idee der Ehe, welche den Bestimmungen über die ehelichen Verhältnisse zu Grunde liegt, wird z. B. dadurch nicht verdeckt, daß man wahrnimmt, wie ihre Durchführung noch aufgehalten und beschränkt ist durch die ältere Rechtsanschauung, welche die Frau vorwiegend unter den Gesichtspunkt des Besitztums stellt. —

Der biblicistische Standpunkt des Verfassers läßt ihn aber auch von jeder kritischen Untersuchung des Gesetzes ganz und gar absehen. In Folge davon hat er theilweise ungeschichtliche Vorstellungen von den gesetzlichen Institutionen, die das Urtheil über dieselben vom volkswirtschaftlichen Standpunkt aus wesentlich ungünstiger gestalten müssen. Referent kann es nicht richtig finden, daß die verschiedenen Gesetzesbestimmungen über die Freilassung der hebräischen Leibeigenen als gleichzeitig gültige angesehen und in der gewöhnlichen Weise mit einander ausgeglichen werden; die kritische Betrachtung wird in Lev. 25, 39 ff. eine von anderen Gesichtspunkten ausgehende Neugestaltung der in Ex. 21, 1 ff. enthaltenen und von dem Deuteronomiker (Deut. 15, 12 ff.) mit einigen Modificationen wieder aufgenommenen ältesten Gesetzesbestimmungen erkennen müssen. Wichtiger für das volkswirtschaftliche Urtheil über das mosaische Gesetz ist es, daß des Verfassers Vorstellung, die Israeliten hätten neben Erstlingen und Erstgeburten in jedem Jahr einen zweifachen Zehnten allein für gottesdienstliche Zwecke (den zweiten jedoch im dritten Jahre für die Armen) zu verwenden gehabt, in Wirklichkeit nur auf unkritischer Combination älterer und jüngerer Gesetzesbestimmungen beruht [a]). Besonders aber möchten wir hier ein Institut kritisch beleuchten, an dem man mit vollem Recht Anstoß nehmen würde, wenn die gewöhnliche Vorstellung von seiner

---

a) Vgl. meine Schrift: „Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab", S. 42 ff.

geschichtlichen Gestalt begründet wäre. Ich meine die Anordnung, daß im Sabbatjahr im ganzen Land das Feld nicht bestellt werden soll. Unleugbar findet sich dieselbe in Lev. 25, 2 ff., wo die Sabbatidee auch auf die agrarische Ausnützung des Grundes und Bodens angewendet ist, und zwar verbunden mit der Bestimmung, daß bei Eintritt eines Jobeljahres die Ackerbestellung sogar zwei aufeinander folgende Jahre zu unterlassen sei. Seit man sich nicht mehr damit begnügte, einseitig theologisirend, die religiösen Motive und Zwecke dieser Anordnung, ohne Rücksicht auf ihre Ausführbarkeit und ihre praktischen Folgen, aufzusuchen, ist die Bedenklichkeit derselben oft genug hervorgehoben worden. Man hat darauf hingewiesen, daß, wenn zu einer und derselben Zeit das ganze Land —, bei Eintritt des Jobeljahres sogar zwei Jahre nach einander, — brach liegen sollte, die Gefahr der Hungersnoth für die ungewöhnlich zahlreiche Bevölkerung nur durch ein regelmäßig wiederkehrendes Wunder, eine durch Gottes Segen bewirkte, außerordentliche Steigerung des Bodenertrags im sechsten Jahr, wie sie allerdings Lev. 25, 21 in Aussicht genommen ist, hätte beseitigt werden können. Daneben sind aber auch die nachtheiligen sittlichen Folgen hervorgehoben worden, welche eine so lange Arbeitseinstellung der gesamten mit dem Landbau beschäftigten Bevölkerung nothwendig hätte haben müssen. Manche (wie J. D. Michaelis, Hug, Winer, Ewald) glaubten allerdings diesen Bedenken gegenüber mit allerlei praktischem Nutzen, den das Gesetz auch wieder gewähren soll, sich beruhigen zu können; andere, klarer und schärfer urtheilende (wie George, de Wette) haben dagegen das Gesetz als unausführbar, und, falls es ausgeführt worden wäre, als schädlich verurtheilt. In der That müssen jene Bedenken jedem, der sich eine klare Vorstellung von der wirklichen Ausführung der Gesetzesbestimmung zu machen vermag, so gewichtig erscheinen, und andererseits ist auch ihr praktisch-religiöser Werth so schwer abzusehen, daß Schlagworte wie „die Nationalökonomie des Gesetzes sei auf dem Glauben basirt" (S. 54) oder „Gottes Nationalökonomie rechne mit andern Grundfactoren, als die moderne Wissenschaft" (S. 70) hier nicht verfangen wollen. Man wird es vielmehr schwer glaublich finden, daß Moses oder wer sonst die agrarischen Verhältnisse der Israeliten zuerst gesetzlich geordnet hat,

ie die Wirklichkeit so sehr außer Acht lassende, auch die Bedingt-
it des göttlichen Segens durch den Gehorsam des Volkes so
enig berücksichtigende unausführbare und in ihren Folgen sittlich
chtheilige Institution habe in's Leben rufen wollen; und hier-
urch muß man veranlaßt werden näher zu untersuchen, ob die
lteste in Ex. 23, 10 f. vorliegende Gestalt des Gesetzes nicht
ielleicht eine andere Auffassung zuläßt, welche die geschichtliche
Gestalt des Instituts in anderes Licht stellt. Diesen Weg hat
Hupfeld in seinem Programm De anni sabbathici et jobelei
atione (Halle 1858), S. 10 f. eingeschlagen. Er will die Suffixe
n תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ nicht, wie man gewöhnlich thut, auf אַרְצֶךָ,
ondern auf תְּבוּאָתָהּ beziehen. So bestünde das Institut darin,
daß im siebten Jahr zwar die Aecker bestellt, aber der Ertrag
von den Besitzern nicht eingeheimst, sondern den Armen und den
Thieren überlassen werden sollte. Es wäre ein reines Wohlthätigkeits-
institut. Wie Jehova als oberster Eigentümer des Landes in jedem
Jahr den menschlichen Besitzern auferlegt, einiges vom Ertrag den
Armen zu überlassen, so schriebe er vor, ihnen nebst den Thieren
des Feldes im je siebten Jahre den ganzen Ertrag zu überlassen. — Ich wundere mich nicht, daß diese Ansicht keinen Eingang gefunden hat. Es ist doch immer das Nächstliegende, jene Suffixe ganz ebenso zu beziehen, wie das unmittelbar vorhergehende in תְּבוּאָתָהּ, also auf אַרְצֶךָ. Auch läßt schon der Anfang: „Sechs Jahre sollst du dein Land besäen“ erwarten, daß, gemäß der gewöhnlichen Auffassung, im siebten Jahr auch das Besäen nicht stattfinden soll. Aber auch sachlich betrachtet erscheint diese Auffassung unhaltbar. Es wäre doch eine starke Zumuthung an die Eigentümer, daß sie im siebten Jahr Arbeit und Aussaat an das Feld verwenden und dann auf den gesamten Ertrag so verzichten sollten, daß nicht einmal nach Deckung des Bedarfs der Armen das Uebrige eingeheimst werden durfte. Und wie unzweckmäßig wäre es gewesen, wenn im je siebten Jahr die Armen alles, was im ganzen Land auf den wohlbestellten Aeckern, in den Weinbergen und Oelbaumpflanzungen wuchs, hätten an sich nehmen dürfen, um dann wieder sechs Jahre lang sich nothdürftig zu behelfen. Ohnehin ist davon, daß sie einsammeln, also Vorräthe für die kommenden Jahre einbringen konnten, gar nicht die Rede. — Darin aber hat meines

Erachtens **Hupfeld** Recht, daß der Sinn dieses ältesten Gesetzes wirklich ein anderer ist als man, durch Lev. 25, 2 ff. geleitet, gewöhnlich annimmt. Es bestimmt nicht, daß alle Grundeigentümer im ganzen Lande auf einmal, auch nicht, daß jeder einzelne **alle** seine Aecker, Weinberge und Olivenpflanzungen auf einmal im je siebten Jahr brach liegen und ungeerntet lassen solle, sondern es besagt: jeder Grundbesitzer solle bei jedem einzelnen Acker, Weinberg und Olivenpflanzung nur sechs Jahre lang sein Nutzungsrecht ausüben, im je siebten Jahre aber den Acker brach liegen und Acker, Weinberg und Olivenpflanzung unbeerntet lassen. Mit anderen Worten: es ist nicht von einem zur selben Zeit im ganzen Lande zu beobachtenden Sabbatjahr die Rede, sondern nur von einer bei den einzelnen Grundstücken in verschiedene Jahre fallenden Unterlassung des Nutzungsrechtes. Der Ausdruck אַרְצְךָ nämlich ist nicht von dem Lande Israels zu verstehen, sondern bezeichnet hier im engeren Sinn „dein L. i. des einzelnen Israeliten Grundstück“, wie אֶרֶץ z. B. in Gen. 23, 15 gebraucht ist; dies erhellt aus dem folgenden לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ; in Lev. 25, 2 steht darum auch שָׂדְךָ an seiner Stelle. — Gegen unsere Auffassung könnte zwar eingewendet werden, daß gleich nach unserm Gesetz (Ex. 23, 12) ein Sabbathgebot folgt, und daß, wie in diesem ein bestimmter siebter Wochentag, so in unserem Gesetz ein bestimmtes siebtes Jahr, ein Sabbatjahr gemeint sein müsse. Aber dies Argument wäre nur dann beweiskräftig, wenn — wie in diesem Fall erwartet werden müßte, — das Sabbatgebot vorausgienge, nicht aber bei der vorliegenden Stellung, in welcher es lose angehängt zu der Anordnung der Jahresfeste überleitet, der es auch in dem Duplicat dieser gottesdienstlichen Gebote, Ex. 34, 21, unmittelbar vorausgeht. Dagegen empfiehlt sich unsere Auffassung dadurch, daß das Gesetz dann den Bestimmungen dieses ältesten Gesetzescodex über den je sechsjährigen Dienst der hebräischen Leibeigenen und ihre Freilassung im je siebten Dienstjahr ganz analog ist (wie denn auch in Deut. 15 die letztere Anordnung unmittelbar an die über das Sabbatjahr angereiht ist). Außerdem vergl. man die ähnlichen Bestimmungen über neugepflanzte Fruchtbäume Lev. 19, 23 ff. — Ist unsere Auffassung des Gesetzes richtig, so fallen die erwähnten Bedenken von selbst weg, und das Institut entspricht im wesent-

chen unserem Brachinstitut, nur daß bei den Israeliten die Bracheperiode keine drei= oder vier=, sondern eine siebenjährige ist. In einem solchen Institut nimmt auch die „moderne Nationalökonomie“ keinen Anstoß, findet es vielmehr auf der erst vor kurzem überschrittenen Stufe der Landwirthschaft zweckmäßig, ja nothwendig. Aber wenn auch diese Brache der Ertragfähigkeit des Bodens sehr zu gute kam, so ist der landwirthschaftliche Nutzen doch keineswegs der eigentliche Zweck, den der Gesetzgeber im Auge hat und hervorhebt. In seinem Sinne ist das Gesetz vielmehr eine von Gott, als dem obersten Landeigentümer, bestimmte Einschränkung des Nutzungsrechtes, und zwar zunächst zu Gunsten der Armen, die auf den, wie wir nun sehen, wol in jedem Jahr da oder dort vorhandenen Brachäckern, was von selbst wuchs, für ihren Bedarf sich holen konnten, und in zweiter Linie auch zu Gunsten der Thiere des Feldes. Es ist also im Sinn des Gesetzgebers ein von Gott als oberstem Landesherrn, angeordnetes Wohlthätigkeitsinstitut, analog den anderen zu Gunsten der Armen getroffenen Einschränkungen des Nutzungsrechtes an den Grundbesitz. Und gerade darum ist die Anordnung nicht auf den Acker beschränkt, sondern auch auf die Weinberge und Olivenpflanzungen ausgedehnt. —

In der in Lev. 25, 2—7 vorliegenden Ueberarbeitung sind die Stücke des ursprünglichen Gesetzestextes durch allerlei Zusätze ergänzt, die den Inhalt des Gesetzes wesentlich verändern. Hier erst ist die Sabbatidee auf das Institut angewendet: wie der Mensch sechs Tage arbeiten und am siebten Tag ruhen soll, so soll auch der Boden des heiligen Landes sechs Jahre lang von dem Menschen bearbeitet werden und ihm seinen Ertrag liefern, im siebten Jahr aber Jehova, seinem obersten Herrn, in Sabbatruhe feiern. Damit wird aus den verschiedenen je siebten Jahren, in welchen die einzelnen Grundstücke brach liegen sollten, ein allgemeines, für das ganze Land gültiges Sabbatjahr, wie denn auch erst in diesem Gesetz der sonst vom Menschen gebrauchte Ausdruck שָׁבַת auf das Land übertragen, und erst hier das je siebte Jahr mit dem Namen שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן und שְׁנַת שַׁבָּתוֹן bezeichnet ist. Aehnlich wird die nach dem ältesten Gesetz im je siebten Dienstjahr, also für die einzelnen zu verschiedener Zeit erfolgende Freilassung der hebräischen Leibeigenen

in Lev. 25. zu einer in regelmäßig wiederkehrenden Terminen im Jobeljahr gleichzeitig stattfindenden allgemeinen Freilassung derselben. Die Sabbatidee aber wird hier so streng durchgeführt, daß der gesamte freiwillige Ertrag des Landes im Sabbatjahr nur für das Vieh und das Wild bestimmt wird; nicht einmal der Armen geschieht eine Erwähnung. — Aus dieser, ohne praktische Berücksichtigung der wirklichen Verhältnisse vorgenommenen, lediglich aus der abstracten Sabbatidee entsprungenen, rein schriftstellerischen Umformung des älteren Gesetzes, in welcher überdies der Hauptzweck des letzteren, die Fürsorge für die Armen, verloren gegangen ist, hat die jüngste Gesetzgebung im Deuteronomium (Deut. 15, 1 ff.) zwar die in regelmäßigem Turnus wiederkehrende, allgemeine Auszeichnung des je siebten Jahres festgehalten, im übrigen aber das Institut mit Rücksicht auf die anders gewordenen Verhältnisse so umgestaltet, daß sein ursprünglicher Zweck in anderer Weise wieder erreicht wurde, und es nicht nur ausführbar wurde, sondern auch die segensreichsten Folgen haben konnte. Das Brachliegenlassen des Landes bleibt ganz außer Betracht; aber auch die Sabbatidee findet keine Anwendung. Vielmehr besteht das Institut darin, daß im je siebten Jahr von israelitischen Brüdern keine Schulden eingetrieben werden dürfen; und davon erhält das, auch in Deut. 31, 10 erwähnte Jahr, seinen Namen שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה. In den verwickelteren Verhältnissen einer jüngeren Zeit, bei der höheren Entwickelung des Städtelebens und der Industrie, dem gesteigerten Gegensatz von Arm und Reich und der stärkeren Ausbildung des Schuldwesens war dies umgestaltete Institut gewiß eine größere Wohlthat für den armen Theil der Bevölkerung, als es selbst in seiner ursprünglichen Gestalt gewesen war. Es würde uns zu weit führen, wenn wir auseinandersetzen wollten, warum die geschichtlichen Zeugnisse für die wirkliche Ausführung der Anordnungen über das Sabbatjahr im Sinn von Lev. 25, 2 ff., die man wenigstens in Bezug auf die letzten Jahrhunderte des Bestehens eines jüdischen Staatswesens in 1 Makk. 6, 49. 53 und einigen Stellen bei Josephus, Tacitus und Philo gefunden hat, uns an den oben entwickelten Ansichten nicht irre machen können. Das aber wird wol aus unsern Bemerkungen über diesen Gegenstand erhellen, daß die historische Kritik, im Vergleich mit dem die Kritik ablehnenden

Biblicismus, zwar wol zu niedrigerer Taxirung einzelner Gesetzesstücke, aber auch zu klarerer Erkenntnis und vollerer Anerkennung der gesunden ethisch-religiösen Principien und des hohen praktischen Werthes des alttestamentlichen Gesetzes im Ganzen führt, und darum an ihrem Theile dazu behilflich ist, die geschichtliche Realität der Gottesoffenbarung des Alten Bundes, durch die heilsamen Wirkungen derselben auf die Gestaltung des Volkslebens, zu klarerer Anschauung zu bringen.

Zu der Schrift Kübels zurückkehrend, fügen wir noch in aller Kürze einige Bemerkungen über Einzelnes bei. Ungenau ist die Angabe (S. 9), daß die bleibend im heiligen Lande ansäßigen „Fremdlinge" durch die Beschneidung in volle Rechtsgemeinschaft mit Israel getreten seien; es wird ihnen dies durch das Gesetz nur ermöglicht. — Die richtige Wahrnehmung, daß in dem Ehescheidungsgesetz Deut. 24, 1—4 der gesamte Vordersatz (V. 1—3) keine Gesetzesvorschriften enthält, sondern nur angibt, was das Gesetz als Sitte und Gewohnheitsrecht vorfindet und bestehen läßt, und daß erst im Nachsatz (V. 4) das Gebot steht, welches gegeben werden soll (S. 16), hätte verdient, nicht bloß in einer Anmerkung, sondern im Text selbst eine Stelle zu finden. Denn sie beweist, daß die eigentliche Absicht des Gesetzgebers dahin geht, die feste sittliche Ordnung der ehelichen Verhältnisse zu wahren, die Heiligkeit und höhere sittliche Idee der Ehe zu sichern gegen die Gefahren, die aus der gewohnheitsrechtlichen Ehescheidung flossen, daß also nicht nur Christi Wort, Moses habe die Entlassung der Ehefrau nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen erlaubt (Matth. 19, 8), seine buchstäbliche Wahrheit hat, sondern daß Christus auch in der Geltendmachung der Unauflöslichkeit des Ehebundes, womit eben seine Heiligkeit zu voller Anerkennung kommt, keineswegs das Gesetz auflöst, sondern sein Vollender ist. — Die Polygamie kann nach manchen Stellen des Alten Testamentes factisch nicht so selten gewesen sein, als der Verfasser, Saalschütz folgend, anzunehmen geneigt ist (S. 18). — Die Angabe (S. 19), das Neue Testament fordere die Monogamie nur für die Bischöfe ausdrücklich, ruht auf einer bekanntlich sehr zweifelhaften Erklärung der betreffenden Stellen der Pastoralbriefe. — Unrichtig ist die Angabe (S. 35), daß in gewissen Fällen der Verletzung des Eigentumsrechtes ein Sünd-

opfer habe dargebracht werden müssen; vielmehr war gerade dafür die besondere Opferart des Schuldopfers angeordnet. — Eine schlimme Verkennung des ethischen Charakters des Gesetzes müssen wir darin erkennen, daß der Verfasser in den ihm mild erscheinenden Strafbestimmungen für den Diebstahl etwas von der Gesamtberechtigung aller an das Eigentum als Milderungsgrund durchschimmern sehen will. Er hat offenbar die hohe Idee von der Heiligkeit und Unantastbarkeit des Eigentumsrechtes, die das Gesetz vielfältig und gerade darum geltend macht, weil es das Eigentumsrecht als ein, wenn auch unter bestimmten Bedingungen und Beschränkungen von Gott selbst verliehenes, geschütztes und überwachtes ansieht, nicht genügend erkannt. — Unrichtig ist die an die Ansichten von Saalschütz und Keil sich haltende Angabe (S. 43), der sogenannte Mohar habe in dem Brautgeschenk bestanden. Ob aus den Stellen Neh. 7, 63 u. 1 Chron. 2, 21—23, vergl. V. 9, welchen noch 1 Chron. 2, 34 f. hätte beigefügt werden können, gefolgert werden darf, es sei Regel und Herkommen gewesen, daß die Kinder aus der Ehe mit einer Erbtochter nicht auf des Vaters, sondern auf des Schwiegervaters Namen verzeichnet wurden (S. 43), erscheint, besonders im Hinblick auf Num. 36, sehr zweifelhaft. Ein nur halbwahres und irreleitendes Urtheil liegt in dem Satz (S. 65): das Gesetz (wie die ganze Bibel) sehe die Idee des Lebens nicht in der Arbeit, sondern in der Sabbatruhe. Daß man in Israel überhaupt keine „stehenden Heere" gekannt habe (S. 93), ist eine zu weitgehende, mit Stellen wie 1 Sam. 13, 2. 52 nicht vereinbare Behauptung. Unter den wohlgelungenen Partieen sei die gute Beleuchtung des Lösungsrechtes des Goel an verkauften Familiengrundbesitz (S. 32 f.) und der Nachweis, daß die alttestamentliche Gesetzgebung die Erwerbung und Vermehrung von Reichtümern für die Einzelnen nicht begünstigte, mit den daran geknüpften Notabene's für die moderne Nationalökonomie (S. 50 ff.) besonders hervorgehoben. Schließlich aber wünschen wir dem Büchlein in und außerhalb der theologischen Kreise die ihm gebürende Beachtung.

L. Riehm.

Inhalt des Jahrganges 1871.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite
1. Köstlin, Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßstreite 7
2. Meuß, Die Grundsätze des modernen Denkens in ihrer Anwendung auf das Christentum 55

Gedanken und Bemerkungen.

1. Engelhardt, Der Gedankengang des Abschnittes Eph. 4, 7—16 . 107
2. Pfeiffer, Sarai und Sarah 145

Recensionen.

1. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments; rec. von Rösch 151
2. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte; rec. von Düsterdieck 162
3. Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.; rec. von Reuter 184

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Haupt, Jesu Eintritt in den messianischen Beruf 205
2. Klostermann, Das Lied Mose (Deut. 32) und das Deuteronomium 249

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Se[illegible]

1. Krummel, Die Vorreformatoren Wycliffe und Hus . . . . . [illegible]
2. Sayce, Ueber den Zerstörer Samaria's . . . . [illegible]

Recensionen.

1. Delitzsch, System der christlichen Apologetik; rec. von Sack . . . 3[illegible]
2. de Wette-Schrader, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament 2c., und Bleek, Einleitung in das Alte Testament; rec. von Kamphausen . . . . 33[illegible]
3. Mücke, Flavius Claudius Julianus; rec. von Bindewald . . . 35[illegible]
4. Bickell, S. Ephraemi Syri Carmina etc.; rec. von Vilmar. . 37[illegible]

Miscellen.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1870 . . . . 3[illegible]

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Riehm, Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel . . . 399
2. Henrichsen, Das Verhältnis der Juden zu Alexander dem Großen. 456

Gedanken und Bemerkungen.

1. Leimbach, Tertullians Sacramentsbegriff 483
2. Röhricht, Zur johanneischen Logoslehre (Fortsetzung) 503
3. Oppert, Ueber Kedorlaomer 509

Recensionen.

1. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi; rec. von Rösch. 515
2. Schultz, Alttestamentliche Theologie; rec. von Diestel 538
3. Kienlen, Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse; rec. von Düsterdieck 566

Miscellen.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1871 569

Digitized by Google

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Seite
1. Schlottmann, Der Moabiterkönig Mesa 587
2. Beyschlag, Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korintherbriefes 635

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schrader, Die assyrische Verwaltungsliste 679
2. Oppert, Salmanassar und Sargon 700
3. Vaihinger, Ueber die Ernährung der Israeliten in der Wüste . . 717
4. Möller, Noch einmal Juan Valdés 722

Recensionen.

1. Dilthey, Leben Schleiermachers; rec. von Nitzsch 729
2. Schütze, Evangelische Schulkunde; rec. von Düsterdieck 742
3. Kübel, Die sociale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testaments 2c.; rec. von Riehm 755

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

In gleichem Verlage erschien:

	ℛ	Sg.
Rossbach, C., Das Evangelium nach Sanct Johannes ausgelegt für die Gemeinde. 2 Bde.	3	—
Winter, F., Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands. Ein Beitrag zur Kirchen- u. Culturgeschichte des deutschen Mittelalters. 3 Bde.	7	6
Schulze, Ludwig, Friede im HErrn. Predigten aus der Kriegszeit des Jahres 1870 und 1871	—	10
Von demselben Verfasser erschien früher:		
Vom Menschensohn und vom Logos. Ein Beitrag zur biblischen Christologie	2	—
Martha und Maria. Zwei Lebensbilder nach der Schrift	—	10
Passions- und Osterfeier. Predigten über die sieben Worte am Kreuze und über seine Auferstehung . .	—	20
Knochenhauer, Th., Geschichte Thüringens zur Zeit des ersten Landgrafenhauses. Mit Anmerkungen herausgegeben von Karl Menzel. Mit Vorwort und einer Lebensskizze des Verfassers von R. Usinger . .	2	—
— Geschichte Thüringens in der karolingischen und sächsischen Zeit	1	—
Kraffert, Herm., Vom Baum des Lebens. Religiöse Dichtungen	—	15
Schröder, August, Schicksale der Protestanten in Frankreich und drohende Gefahren	—	6

Sieffert, Friedrich, Galatien und seine ersten Christengemeinden . . . . — [illegible]

Chronika des deutsch-französischen Riesenkampfes in den Jahren 1870 und 1871, in geläufigen Reimen erzählt — [illegible]

De la Motte Fouqué, Friedrich, Ein kriegerisches Idyll. 2. Aufl. . . . . — 1

Hupfeld, Dr. H., Die Psalmen. 2. Auflage. Herausgegeben von Dr. Ed. Riehm. 4 Bände . . . 8 —

Nitzsch, C. J., Gesammelte Abhandlungen. 2 Bände . 3 1

Ackermann, C., Kirchliche Katechisationen, ihrer Nothwendigkeit nach und in Umrissen dargestellt. Zum gottesdienstlichen wie zum häuslichen Gebrauch . . 1 1[illegible]

Berger, Otto, Evangelischer Glaube, römischer Irrglaube, weltlicher Unglaube. 2 Bände 5 10

Brieger, Th.: Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541 . . . . — 15

Weber, Th.: Johannes der Täufer und die Parteien seiner Zeit. Ein Zeitspiegel . . . . — 1[illegible]

Hamberger, Julius, Das Licht der Geschichte. Mittheilungen aus Johannes von Müller's Werken — 20

Hopf, Carl, Die Einwanderung der Zigeuner in Europa — 6

Unter der Presse befinden sich:

Claudius, Matthias, Werke. 2 Bde. Asmus omnia sua secum portans oder Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothen. 8 Theile und Anhang. 9. Aufl.

Cremer, Hermann, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Nebst alphabetischem Wörterverzeichniß. 2. Aufl.

de le Roi, Dr.: Stephan Schultz, die Bedeutnug der Juden für die fernere Entwickelung zumal der eigentlichen Geschichtsvölker.

Jacoby, Dr. Hermann, Die Liturgik der Reformatoren.

Plitt, Hermann, Zinzendorfs Theologie. 2. Band.

Tholuck, August, Die Bergpredigt. 5. Aufl.
Ueber den Seelenfrieden. Den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet von der Verfasserin. 7. Aufl.

Inhalt der theologischen Studien und Kritiken.

Jahrgang 1871. Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Riehm, Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel.
2. Henrichsen, Das Verhältnis der Juden zu Alexander dem Großen.

Gedanken und Bemerkungen.

1. Leimbach, Tertullians Sacramentsbegriff.
2. Röhricht, Zur johanneischen Logoslehre (Fortsetzung).
3. Oppert, Ueber Kedorlaomer.

Recensionen.

1. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi; rec. von Rösch.
2. Schultz, Alttestamentliche Theologie; rec. von Diestel.
3. Kienlen, Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse; rec. von Düsterdieck.

Miscellen.

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1871.

Inhalt der Zeitschrift für die historische Theologie.

Jahrgang 1871. Drittes Heft.

VIII. Utraquisten und Taboriten. Ein Beitrag zur Geschichte der böhmischen Reformation im 15. Jahrhundert. Von Leopold Krummel, Pfarrer in Kirnbach. (Fortsetzung.)

IX. Einiges aus den Beschlüssen des Diöcesan-Concils zu Pistoja 1786. Mitgetheilt von M. Rönneke in Florenz.

X. Tertullian als Quelle für die christliche Archäologie. Von C. Leimbach, Pfarrer und Reallehrer in Schmalkalden. (Fortsetzung.)

XI. Zum Briefwechsel Luther's. Von C. Michaelis, stud. theol. in Heidelberg.

Im Verlage von **Wiegand & Grieben** in **Berlin** ist soeben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Wiese, Dr. **L.**, **Deutsche Bildungsfragen** aus der Gegenwart. 8 Sgr.

Heinrici, Lic. Dr., **Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift.** 1 Thlr.

Die kirchlichen Perikopen. Mit der Leidensgeschichte. Herausgegeben vom Evangelischen Ober-Kirchenrathe. gr. 4°. 25 Sgr.

Verlag von Aug. Volkening in Minden.

„Herr, ich warte auf dein Heil!" Predigten des weiland Pfarr-Adjunkt zu Lübbecke Emil Möller, bevorwortet von Pastor Volkening. 2. Aufl. Preis 15 Sgr.

Bei der kurzen und prägnanten Diction, die diesen Predigten eigen ist, empfehlen sie sich vorzüglich zum Vorlesen an Sonntags-Nachmittagen und sind gewiß vielen Lehrern zu diesem Zwecke eine willkommene Erscheinung.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Professor D. Riehm in Halle a/S. oder an Geh. Kirchenrath D. Hundeshagen in Bonn a/Rh. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redactionsgeschäft nicht betheiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaction bittet ergebenst alle an sie zu sendenden Briefe und Packete zu frankiren. Innerhalb des norddeutschen Postbezirks, sowie aus den süddeutschen Staaten und aus Oesterreich werden Manuscripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 15 Loth nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief (Porto 2 Sgr.) versendet.

* * *

Die Jahrgänge 1834, 1836 und 1837 dieser Zeitschrift, wie auch einzelne Hefte aus denselben, bin ich gern erbötig zu einem angemessenen Preis zurückzukaufen.

Friedrich Andreas Perthes.

Inhalt.

Seite

Abhandlungen.

1. Schlottmann, Der Moabiterkönig Mesa 587
2. Beyschlag, Zur Streitfrage über die Paulusgegner des zweiten Korintherbriefes 635

Gedanken und Bemerkungen.

1. Schrader, Die assyrische Verwaltungsliste 679
2. Oppert, Salmanassar und Sargon 700
3. Vaihinger, Ueber die Ernährung der Israeliten in der Wüste . . 717
4. Möller, Noch einmal Juan Valdés 722

Recensionen.

1. Dilthey, Leben Schleiermachers; rec. von Nitzsch. 729
2. Schütze, Evangelische Schulkunde; rec. von Düsterdieck . . . 742
3. Kübel, Die sociale und volkswirtschaftliche Gesetzgebung des Alten Testaments 2c.; rec. von Riehm 755

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Digitized by Google

Digitized by Google